







Archiv

für

Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und Paul Natorp
mitbegründet von Eduard Zeller†

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

Erste Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1909.

Archiv

für

Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann und **Paul Natorp**

mitbegründet von **Eduard Zeller** †

herausgegeben

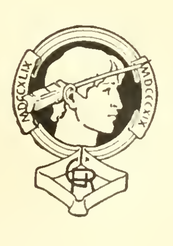
von

Ludwig Stein.

Band XXII.

Neue Folge

XV. Band.



Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1909.

V

Inhalt.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXII. Band, 1. Heft.

I.

Über das Problem der Freiheit auf Grund von Kants Kategorienlehre.

Von

Dr. **J. Stilling,**

Professor an der Universität Straßburg.

(Zweites Stück.)

Das Freiheitsgefühl, welches als solches unzerstörbar, weil bedingt durch unsere ursprüngliche Geistesanlage, in unserm Bewußtsein liegt, das zwar definierbar und in bezug auf seine Entstehung auch erklärbar, an sich aber eben reines Gefühl und damit auch etwas durchaus Transzendentes ist, es ist eben als Freiheitsgefühl in seinem Auftreten innerhalb unserer Psyche selbst gerade so streng nezessitiert wie irgendeine andere Erscheinung. Es ist bei wirklichem Nachdenken und Nachforschen immer ein Grund vorhanden, weshalb das Gesetz vom zureichenden Grunde nicht oder nur unzureichend angewandt wird. Wenn wir ein Geschehen, eine Willenserscheinung oder -äußerung als zufällig empfinden oder auch bewußt betrachten, so ist irgendein ganz bestimmter Grund da, aus dem in diesem Falle die Entstehungsursache ganz und gar nicht aufgesucht wird, also im Bewußtsein sozusagen eine Wirkung ohne Ursache vorhanden ist. Freilich nur sozusagen, denn die Empfindung des Zufälligen wird eben nicht als Wirkung, sondern als bloße Existenz aufgefaßt. Immerhin sind wir beim Empfinden des Zufälligen frei von dem Zwange, der sonst eine so große Rolle in unserm bewußten Leben spielt, wir sind frei vom

Zwange des Kausalgesetzes. Bei genauem Nachdenken ist der Grund der Nichtanwendung des Kausalgesetzes im einzelnen Falle oft ganz leicht zu finden, so ist er bald zu suchen in der Geringfügigkeit des Reizes, bald in einfacher Trägheit, bald in dem Vorhandensein eines andern Motivs, welches von der kausalen Verfolgung des ersten abzieht. Wenn ich über irgend etwas scharf nachdenke oder Klavier spiele, und mich dabei z. B. eine Fliege sticht, werde ich das als Zufall im Gefühl auffassen und nicht nach der Ursache suchen, was ich aber tun würde, wenn ich in jenem Augenblick des Stiches müßig wäre. Dieselbe Schlußfolgerung wie für das Zufällige gilt natürlich auch für das Mögliche und das Wahrscheinliche.

Auch die letzte Modalitätskategorie, die Gewißheit, obgleich sie eine Erscheinung als gegebene Wirkung aus gegebener Ursache, oder als gegebene Folge aus gegebenem Grunde auffaßt, liegt dennoch innerhalb des Gefühls, weil an die vorhandene Gewißheit sich keine weitere Kausalreihe anknüpft, das Gefühl dabei vollständig befriedigt ist. Die denkende Analysis lehrt freilich, daß an die aufgefaßte Erscheinung sich eine Kausalreihe mit Notwendigkeit anschließen muß, welche den letzten gegebenen Grund oder die letzte gegebene Ursache als Folge oder Wirkung ergreifen und nun hinwiederum weitere Gründe und Ursachen aufsuchen muß, allein das Gefühl kümmert sich nicht darum und bleibt bei dem Schlußglied der Reihe stehen.

Das Gefühl der Freiheit ist somit keine Täuschung, insofern ein Gefühl an und für sich überhaupt keine Täuschung sein kann. Aber dies Gefühl der Freiheit ist ein streng nezessitiertes und kann die Ursache oder vielmehr der Grund einer Verstandestäuschung werden, wenn wir, die Entstehung und das Wesen dieses Gefühls falsch beurteilend, uns zu dem Glauben verleiten lassen, ein Wollen brauche keine Ursache und keine Wirkung zu sein, weil wir die streng nezessitierte Freiheit haben, diese nicht in unser Bewußtsein zu erheben. Der Glaube an die Freiheit des Wollens ist keine Gefühlstäuschung, er ist eine Erkenntnistäuschung, ein Denkfehler.

Auf solche Weise wäre das Zusammenbestehen der Freiheit mit der Notwendigkeit erwiesen, und zugleich der Freiheit der Platz angewiesen, an den sie gehört und an dem sie allein gefunden werden kann, nämlich innerhalb der Psyche, aber im reinen Gefühl. Das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit ist demnach ein durchaus immanentes, ohne jede metaphysische Hypothese. Im Ge-

fühl, also durchaus innerhalb der Sphäre des Subjektes, liegt die Freiheit, während in der Sphäre des Objektes, also innerhalb der Erkenntnis der Vernunft, die Notwendigkeit liegt. Läge die Freiheit im Objekt, i. e. gäbe es Ursache ohne Wirkung, Grund ohne Folge, gäbe es mit andern Worten ein ursachloses Wollen oder Geschehen, so wäre es mit jeder Gesetzmäßigkeit der Außen- und Innenwelt vorbei.

Freiheit und Notwendigkeit liegen in der Psyche nebeneinander, wie die Kategorien der Relation und der Modalität nebeneinander liegen, ja die ersten sind identisch mit den zweiten und nur ein anderer Ausdruck dafür.

Der moralphilosophische Theologe oder Jurist, wie Kant mit dem gestirnten Himmel über sich und dem moralischen Gesetz in sich, wird wohl einwenden, daß diese subjektive Freiheit (wie soll man übrigens eine objektive konstruieren), welche nur auf gewissen kategorialen Funktionen, also auf unserer ursprünglichen Geistesanlage, beruht, keinen sittlichen Wert in sich trage und darum überhaupt von keiner Bedeutung sei. Aber ein solcher Einwand würde nur ein sehr oberflächliches Denken beweisen.

Wenn uns die Anwendung der kategorialen Modalitätsfunktionen versagt wäre, würde unsere ganze Existenz eine ungeheuere Veränderung erleiden, und zwar in einem sehr traurigen Sinne. Ein jedes Geschehen, sowohl in als außer uns, wäre im Gefühl und in der analysierenden Vernunft ausschließlich dem Satz vom Grunde und dem Gesetz der Kausalität untertan. Wir lägen in einem furchtbaren Prokrustesbett! Die Außenwelt würde für uns nichts weiter vorstellen als ein kompliziertes Räderwerk, es wäre etwa so, als sähen wir einen Kinematograph von innen, da wir innerhalb der gesamten sinnlichen Anschauung nichts weiter zu suchen hätten als Ursache und Wirkung, im übrigen aber gar keinen innerlichen Anteil daran nehmen könnten. Innerhalb der analysierenden Vernunft würden wir nichts als Grund und Folge zu suchen haben, und so würde eine jede wissenschaftliche Untersuchung ganz maschinenmäßig wie das Aufrollen einer Logarithmentafel sich in uns abspielen, ohne daß wir ein irgendwie lebendiges Interesse daran zu empfinden vermöchten. Dabei wären wir gezwungen, an einer Vorstellung so lange festzuhalten, bis wir die Kausalreihe, oder in der reinen Vernunft die Reihe von Folgen und Gründen, erschöpft hätten, und in den Fällen, in denen das nicht möglich ist, blieben wir entweder stecken, ohne vor-

wärts und rückwärts zu können, oder wir fingen an einer neuen Vorstellung dieselbe Arbeit wieder an und würden so dem Sisyphus gleich werden. Nichts könnte uns das geringste Vergnügen machen, wir könnten noch keine Partie Schach spielen, weil doch jede Freude an der Kombination nur auf Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit beruht. Und beruht die das Leben überhaupt erträglich und wertvoll gestaltende Hoffnung auf etwas anderm, als auf der subjektiven Geistesanlage, die sich ausdrückt in Zufall, Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit? Ist es somit nicht klar und einleuchtend, daß unser ganzes Gefühlsleben auf nichts anderm ruht, als auf jenen Formen unseres Gefühls und unserer Vernunft?

Wir kommen zum Schlusse. In der Welt der Objekte, also innerhalb des reinen gefühlsfreien Erkennens, gibt es keine Freiheit. Alles hat seine Ursache oder seinen Grund, alles hängt zusammen und voneinander ab. Es wäre sonst keine gesetzmäßige Welt möglich, eine andere aber ist nicht denkbar, sie wäre ein ganz unverständliches Chaos. Ganz unberührt davon lebt in unserm Innern eine freie Gefühlswelt, die objektiv betrachtet zwar streng nezessitiert ist, aber die eben auch durch und durch dem Subjekte angehört. Diese beiden Welten, die der Erkenntnis und die des Gefühls, bestehen nebeneinander, ohne miteinander in Widerstreit zu geraten. Die seelischen Vermögen, welche wir als die Kategorien der Relation kennen, erschließen uns die Welt der Objekte, die Art aber, in der wir diese Vermögen gebrauchen, ausgedrückt durch die Kategorien der Modalität, gestattet uns der Welt der Objekte unsern eigenen subjektiven Stempel aufzudrücken, ohne den diese Außenwelt gar kein lebendiges Interesse für uns besitzen kann.

Den Moralphilosophen, der dem Endzweck der Welt auf die Spur kommen möchte und sich mit der Hoffnung schmeichelt, daß in diese Welt der Erscheinungen (die doch darum nichts weniger als Schein ist), eine zweite „intelligibele" Welt der „Dinge an sich" mittels eines transzendenten Sittengesetzes hereinrage, dessen Ausdruck, die moralische Handlung, den Kausalzusammenhang der Dinge durchbreche und damit die wahre Freiheit verleihe, mag diese Anschauungsweise unbefriedigt lassen. Aber der philosophierende Naturforscher hat darauf zu achten, daß er immanent bleibe und nicht, die Grenzen seines Verstandes überschreitend, sich ins Ungewisse verliere. „Er stehe fest und sehe hier sich um." Und da ist ihm so viel sicher: In

der Welt, deren Erscheinung unserm Erkenntnis- und Gefühlsvermögen zugänglich ist, ist alles unabänderlichen Gesetzen unterworfen — auch die Freiheit.

Drittes Kapitel.

Die Verantwortlichkeit.

In allen Untersuchungen über die Freiheit des Willens wird auch das Problem der Verantwortlichkeit behandelt, sowohl der rechtlichen wie der moralischen. Unter rechtlicher Verantwortlichkeit ist das Recht meiner Mitmenschen zu verstehen, an mich die Frage zu richten: Ist das, was du getan hast, deine Schuld? Unter moralischer Verantwortlichkeit aber ist etwas anderes zu verstehen. Und zwar nicht das, was man gewöhnlich darunter versteht, wenn man jemanden für die Tat eines andern „moralisch verantwortlich" macht. In diesem Falle ist der „moralisch verantwortliche" nur darum nicht rechtlich verantwortlich, weil die Gesetze nicht genügen, um ihn dazu zu machen. Diese Art von moralischer Verantwortlichkeit würde in einem vollkommenen Rechtsstaat mit der rechtlichen durchaus zusammenfallen müssen. Unter moralischer Verantwortlichkeit verstehen wir die Frage, die nur wir selber, aber kein anderer, an uns zu richten das Recht haben, nämlich die: ist es deine Schuld, daß du so bist, wie du bist?

Nur die zweite, höhere, Art der Verantwortlichkeit hat mit der Freiheit des Willens zu tun. Wenn man bei der rechtlichen Verantwortung von einer Freiheit des Willens zu sprechen gewohnt ist, so ist das nur die Folge einer ungenügenden Analyse der Begriffe.

Die rechtliche Verantwortlichkeit bezieht sich nur auf die Tat. (Es wird zwar auch, wie man sagt, die „Absicht" schon bestraft, aber da verwechselt man den Begriff „Absicht" mit „Versuch", der auch schon als Tat bezeichnet werden muß. Absicht bleibt durchaus noch innerhalb der Vorstellung und äußert sich nicht räumlich, sondern zeitlich.) Tat ist kategorial definiert die Wirkung des Entschlusses, das ist des gewissen Wollens, es ist also die Gewißheit des Willens, die der rechtlichen Verantwortlichkeit unterliegt.

Wenn jemand auf irgendwelche Weise meinen Körper, sei es unmittelbar, oder mittelbar durch Beeinflussung meines Intellekts, als Mittel benutzt, um eine Tat zu vollführen, so bin ich dafür nur in einem bestimmten Falle verantwortlich, nämlich wenn ich mit

vollem Bewußtsein den Willen des Täters bejahte. Wenn mich jemand betrunken macht und mich in der Betrunkenheit veranlaßt, ein Haus anzuzünden, oder wenn mich jemand hypnotisiert und mir in der Hypnose ein Verbrechen suggeriert, so bin ich nicht für die Tat verantwortlich, denn nicht ich, sondern ein anderer benutzte mich als Mittel; sein Wille war es, der die Tat vollbrachte, nicht meiner. Hat mich aber jemand zu einem Vergehen verführt, indem er ein Motiv in mich einführte, das ihm zwar meinen Willen dienstbar machte, aber doch auch dem meinigen gemäß war, verführt er mich z. B. zu einem Diebstahl, dessen Beute er mit mir teilt, so ist vielleicht in gewissen Fällen meine Verantwortlichkeit die kleinere, aber ich bin so gut verantwortlich wie mein Verführer. Und zwar warum? Offenbar darum, weil es eben mein Wille war, der die Ursache der Tat war, wenn auch nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit einem zweiten Willen. Dieser Wille war zwar stärker als der meinige, ich aber hätte ihm dennoch widerstehen können, wenn ich gewollt hätte. Im ersten Falle aber war mein Wille einem stärkeren Willen so unterworfen, daß ich überhaupt nicht imstande war, Widerstand leisten zu wollen. Mein Wille war im ersten Falle nicht frei, im zweiten frei.

Was heißt aber in diesem Falle Freiheit? Nichts anderes als daß mein Wille zum Ausdruck kam. Denn frei im Sinne der Unabhängigkeit vom Kausalgesetz kann mein Wille in diesem Falle so wenig wie in einem irgendwie anders gestalteten Falle gewesen sein. Es waren zwingende Gründe oder Ursachen dafür vorhanden, daß ich in diesem Falle so handelte, und diese liegen ganz augenscheinlich in meinem Charakter, also in der Qualität, in der Beschaffenheit meines Wollens.

In rechtlicher Beziehung ist es die Qualität, nicht die Modalität des Wollens, die allein in Betracht zu nehmen ist, nicht ob er frei oder unfrei, sondern ob er gut oder schlecht sei, muß gefragt werden.

Der Richter sieht, wie der Sprachgebrauch einmal sich entwickelt hat, den Willen, der in der Tat steckt, als „frei" an, wenn er von keinem andern stärkeren Willen, dem sich entgegenzusetzen überhaupt der Mensch nicht imstande ist, zu der Tat veranlaßt, oder auch davon abgehalten wird. Wenn unser Wille sich selbst ungehindert betätigt, dann ist er rechtlich als frei zu betrachten. Da nun unser Wollen, als Qualität betrachtet, nichts anderes ist als das, was man unter Charakter versteht, so müßte man schließen, daß es auch dieser ist, der der

rechtlichen Verantwortlichkeit unterliegt. Erklärt man einen Menschen für nicht verantwortlich wenn er etwas Strafbares beging, weil sein Wille dabei nicht frei war, so sagt man damit aus, daß sein Wille nicht böse gewesen ist. Umgekehrt erklärt man ihn mit dem Wort „Freiheit" für verantwortlich, weil man damit ausdrücken will, daß sein Wille ein schlechter ist. Im ersten Falle hält man es nicht für nötig, Strafe zu verhängen und damit ein Motiv in seinen Willen einzuführen, welches ihn in einem gleichen Falle von der Tat abhalten soll. Man sieht vielmehr seine Tat als einen unglücklichen Zufall an, an dem sein Wille ebenso unbeteiligt ist, wie etwa ein fallender Stein an einer Verletzung. War aber die Tat in Freiheit, dem Charakter gemäß, aus ihm entsprungen begangen, so führt die Strafe ein Motiv in ihn ein (oder sollte es wenigstens tun), welches ein Rezidiv zu verhindern geeignet erscheint.

Insofern wären wir also berechtigt zu sagen, daß wir schon rechtlich zur Verantwortung gezogen werden für das, was wir sind.

Aber nichtsdestoweniger lehrt eine genauere Überlegung, daß wir rechtlich nur für unser Tun, nicht für unser Sein verantwortlich gemacht werden können.

Es kann ein Mensch die allerschlechtesten Charaktereigenschaften haben, ohne daß er Veranlassung gibt, jemals dafür verantwortlich gemacht zu werden. „Bei gleichem Grade der Bosheit", sagt Schopenhauer ganz mit Recht, „kann der eine auf dem Schafott, der andere ruhig im Schoße der Seinigen sterben." „Tugend", sagte einmal ein geistreiches Frauenzimmer, „ist Mangel an Gelegenheit." Sie hat zwar nicht für alle, aber doch für sehr viele Fälle vollkommen recht, und auch das paradoxe Bibelwort, im Himmel sei mehr Freude über einen rückkehrenden Sünder als über neunundneunzig Gerechte, hat genau denselben Sinn. Denn es ist sehr wohl denkbar, und gewiß nicht nur denkbar, daß ein schlechter Charakter aus Egoismus und Berechnung sich niemals etwas zuschulden kommen läßt, während ein guter aus Fahrlässigkeit etwas Strafbares begeht.

Für das, was einer ist, darf er von seinem Nebenmenschen nicht zu einer rechtlichen Verantwortung gezogen werden. Nehmen wir einmal an, es sei jemand abschreckend häßlich, so wäre es eine durchaus unmoralische Handlung, ihm in irgendeiner Art diese Häßlichkeit zum Vorwurf zu machen, mag der Eindruck, den sie hervorruft, noch so unangenehm sein. Ebensowenig darf man jemandem irgend-

ein körperliches Gebrechen zum Vorwurf machen, weil er, wie man sagt, „nichts dafür kann". Aber wer sagt uns, daß in dieser Beziehung ein wesentlicher Unterschied zwischen rein körperlichen Eigenschaften und zwischen Charaktereigentümlichkeiten existiert? Haben wir etwa die einen uns ausgesucht, die andern dagegen ohne unser Zutun bekommen, oder müssen wir uns nicht vielmehr sagen, daß unser Gehirn mit seinem Zentralnervensystem, das doch nur der äußere räumlich erscheinende Ausdruck unseres Charakters ist, unter analogen Bedingungen entstehen mußte, wie die übrigen Teile unseres Leibes?

So viel dürfte jedenfalls gewiß sein: auch für die schlechteste Charaktereigenschaft kann ich nicht zur Verantwortung gezogen werden, solange diese sich nicht in Taten umsetzt. Die rechtliche Verantwortlichkeit ist nur ganz mittelbar verwandt mit der moralischen, sie ist ein Gesellschaftsprodukt, sie ist Notwehr. Und das „moralische Gesetz", das sich, wie Schopenhauer sehr richtig gelehrt hat, auf nichts weiter reduziert, als auf „neminem laede, immo omnes, quantum potes, juva", ist nichts anderes als eine aus der Erfahrung abstrahierte Regel für das zweckmäßigste Zusammenleben der Menschen, dessen Möglichkeit allerdings auf einer angeborenen Anlage, der Fähigkeit des Mitleidens, beruht. Die rechtliche Verantwortlichkeit fragt also einfach: Ist dein Charakter, also dein Wollen, gut oder schlecht? und drückt das nur fälschlich in der Frage aus: War dein Wille frei oder nicht?

Die moralische Verantwortlichkeit aber fragt: Ist es deine Schuld, daß du so bist, wie du bist? War dein Wille so zu sein, frei von dem Kausalgesetz, oder hing er ab von einem andern, stärkeren Wollen?

Auf die rechtliche Verantwortlichkeit hat die positive oder negative Beantwortung der Frage keinen Einfluß. Denn selbst wenn es bewiesen wäre, daß der Mensch so sein mußte, wie er ist, und daß er gezwungen war so zu handeln, wie er handelte, so verletzte er doch infolgedessen andere und zwang sie notwendig, sich gegen sein Wesen zu schützen. Es ist freilich klar, daß mit der Erkenntnis und der fortschreitenden gesellschaftlichen Entwicklung die Ansicht über Schuld und Strafe sich dem fortgeschrittenen Stande der Gesellschaft anpassen wird, aber das ändert an der Sache nichts, daß ich rein rechtlich nur für meine Tat verantwortlich gemacht werden kann, und daß die Tat nach ihren Motiven beurteilt und verurteilt wird. Die recht-

liche Verantwortlichkeit fragt: War dein Wille gut oder böse? die moralische dagegen fragt: Ist es deine Schuld, daß dein Wille böse ist? Die rechtliche Verantwortlichkeit fragt: Warum handelst du schlecht? die moralische fragt: Warum bist du schlecht? Die rechtliche würde zur Antwort bekommen müssen: Weil ich so wollte. Was aber auf die Frage der zweiten zu antworten sei, das ist nicht so einfach.

Wir wissen, wie Kant und nach ihm Schopenhauer diese schwere Frage zu beantworten gesucht haben. Nach Kant ist es das „angeborne Sittengesetz", ist es das Gewissen, welches die Unveränderlichkeit des Charakters, ja geradezu seine Aseität beweist. Schopenhauer nimmt die Lehre vom intelligiblen Charakter an, sie für eine der größten Leistungen menschlichen Tiefsinns erklärend, und spricht den Gedanken Kants klar aus: es ist die Schuld des Menschen, wenn er so ist, wie er ist, er ist so, wie er sein wollte.

Diese Lehre hat freilich den Vorteil, sich mit den herrschenden religiösen Dogmen, ganz besonders mit der Augustinischen Lehre ganz gut vereinigen zu lassen. Selbst der Freidenker Schopenhauer hat hier der Philosophie ihre Bestimmung als Ancilla theologiae gelassen. Aber vom Standpunkt des Naturforschers aus sieht sich die Sache anders an.

Es ist eine geradezu unsinnige Behauptung, daß irgendein Sittengesetz dem Menschen angeboren sei. Die Geschichte wie die Anthropologie lehren, daß ein Sittengesetz immer nur das Produkt einer langen Entwicklung sein kann. Hat es sich einmal entwickelt und ist es zu einer festen Norm geworden, so wird es durch Erziehung erhalten und fortgepflanzt. Aber ein jeder Mensch macht dabei die Geschichte seines Geschlechtes gewissermaßen im Auszug wieder durch. Immer und immer wieder zeigen sich die ursprünglichen unsittlichen Triebe, sie werden nur durch die Norm des in langer Entwicklung entstandenen Gesetzes immer früher unterdrückt. Wenn nun jene Triebe ausnahmsweise sehr schwach sind oder gar fehlen, infolge schwacher körperlicher Entwicklung, besonders der Geschlechtsorgane, dann kann ein moralisierender Philosoph wie Kant, namentlich wenn er zu theologischer Betrachtung neigt, eine solche Norm für angeboren halten und sich einen kategorischen Imperativ konstruieren, der in Wirklichkeit bei den meisten Menschen auf der schlimmen Seite liegt. Sittengesetz entwickelt sich aus der Notwehr gegen die Natur

und gegen die egoistischen menschlichen Triebe, indem sich die Einzelindividuen aneinander abschleifen, in Gesellschaft zu leben lernen, und schließlich dazu gelangen über sich nachzudenken.

Was aber das Gewissen anlangt, welches nach Kant und auch nach Schopenhauer der Ausdruck des intelligiblen Charakters, also des Menschen als Ding an sich sein soll, so ist dasselbe auch bei dem heutigen schon vorgeschrittenen gesellschaftlichen Zustande mindestens in sehr vielen Fällen nichts anderes, als ein ganz steriles Erziehungsprodukt, das auf nichts anderem beruht als auf Furcht vor Strafe. Es kann schon bei normalen Individuen daher ganz falsche Aussagen machen, und tut dies vollends bei Geisteskranken, bei denen sogar seine Tätigkeit abnorm gesteigert sein kann. Im übrigen haben wohl das empfindlichste Gewissen die sogenannten „Desequilibrierten", die schon nicht mehr ganz normal sind, zu denen aber, wie Möbius richtig betont, gerade die feinsten Köpfe gehören. Die quälen sich wegen ganz unbedeutender kleiner Verfehlungen und Vergehen, die womöglich in die Kindheit zurückdatieren, wegen einer kleinen Unehrlichkeit gegen einen Spielgenossen, einer Grausamkeit gegen ein Tier. Edlere Naturen dieser Art werfen sich auch wohl irgendwelche Unterlassungssünden schwer vor, wie jemandem in der Not nicht genug geholfen zu haben, einen Unschuldigen gekränkt zu haben und was dergleichen mehr ist. Die flagrantesten Beispiele der Art liefern die durchaus falschen Gewissensaussagen geisteskranker Genies. Der berühmte Albrecht von Haller glaubte sich wegen der Häßlichkeit seiner Seele und seiner ketzerischen Werke von den Menschen verfolgt und von Gott in die Verdammnis gestoßen. Der große Naturforscher Ampère warf seine Abhandlung über die Zukunft der Chemie in die Flammen, weil er glaubte, sie unter Eingebung Satans verfaßt zu haben. Torquato Tasso wurde von grundlosen Gewissensbissen gequält, die sein Leben verbitterten. Auch der bekannte russische Dichter Gogol empfand die heftigsten und objektiv durchaus unbegründetsten Gewissensbisse wegen seiner Schriften.

Wirkliche Übeltäter dagegen haben durchaus kein schlechtes Gewissen. Die von Lombroso als „geborne Verbrecher" (also in jedem Falle deren schlimmster Typus) charakterisierten zeigen nach den Angaben dieses Forschers, der sie auf das eingehendste studiert hat, sich geradezu stolz auf ihre Missetaten und geben niemals wirkliche Reue zu erkennen. In den wenigen Fällen, in denen sie sich scheinbar zeigte,

war sie entweder auf Todesfurcht oder auf Geisteskrankheit zurückzuführen. Ihr moralischer Defekt besteht eben im Mangel des Gewissens. Und das wird man wohl mit Sicherheit behaupten dürfen: je weniger verbrecherisch ein Mensch veranlagt ist, desto zarter und empfindlicher ist sein Gewissen. Dies folgt ganz offenbar aus der Natur der Sache: je gewissenhafter jemand ist, desto schwieriger wird er zu einer verbrecherischen Handlung zu bewegen sein, und umgekehrt.

Einen wirklich moralischen Wert kann offenbar das Gewissen nur dann besitzen, wenn die Furcht vor Strafe bei seiner Tätigkeit gar keine Rolle spielt, ja in seiner ganzen Reinheit kann es erst erscheinen, wenn jede rechtliche Verantwortlichkeit, worunter nicht nur die vor dem Strafrichter sondern vor der menschlichen Gesellschaft im allgemeinsten Sinne zu verstehen ist, vollkommen ausgeschlossen erscheint. In diesem Sinne besteht das, was wir Gewissen nennen, in der Fähigkeit, sich selber die Frage zu stellen: ist es deine eigne ursprünglichste Schuld, wenn du schlechte Charaktereigenschaften hast? Wolltest du so sein wie du bist, ist deine gesamte Existenz im Sinne von Kant und Schopenhauer als eine freie Tat anzusehen?

Es gehört in jedem Falle bereits ein recht hoher Standpunkt dazu, sich eine solche Frage zu stellen. Sie beweist die Fähigkeit der Selbstkritik, des Mißfallens an sich selber, eine Kritik, die dem natürlichen Menschen und ganz gewiß der großen Menge überhaupt abgeht. Es mag sich jemand einer Menge Unrecht, ja eines strafbaren Vergehens bewußt sein, ohne daß die Höhe seines Standpunktes dadurch beeinträchtigt wird.

Sicher liegen in der Seele jedes Menschen Gut und Böse dicht beieinander und sind im verschiedensten Verhältnis miteinander gemischt. Es gibt Charaktere, in denen die guten Triebe schwach entwickelt sind und die bösen noch schwächer, in andern hingegen sind die bösen Triebe stark entwickelt und die guten noch stärker, sie können sich auch ganz oder nahezu das Gleichgewicht halten. Welcher Charakter nun wird in sittlicher Hinsicht wertvoller sein, der, in welchem die guten Triebe nur darum das Übergewicht haben, weil die bösen viel schwächer entwickelt sind als die schwach vertretenen guten, oder derjenige, in welchem das Gute, obwohl an und für sich stark entwickelt, doch des Bösen gar nicht oder nur unter schweren Kämpfen Herr werden kann? Sicher ist das letzte der Fall, denn es ist die moralisch am höchsten zu wertende Eigenschaft,

schlechte Triebe zu unterdrücken. Und wenn das auch nicht gelingt, so kann man hier dennoch wenigstens mit Recht sagen: Et desint vires, tamen est laudanda voluntas. Da, wo das Böse nur schwach entwickelt ist, gehört auch nicht viel dazu gut zu sein, der Wille zum Guten ist in diesem Falle schwächer als in dem zuletzt angenommenen Fall. Es ist also keine einfache Sache, den Charakter zu bewerten. Man beurteilt ihn im Leben nur nach der Art seiner Äußerung, also danach, ob er dem Beurteiler gefällt oder mißfällt, nach einem rein egoistischen Prinzip, während man ihn wirklich beurteilen sollte nach der Menge der guten und schlechten Willensregungen. Deren Verhältnis sollte man als intelligiblen Charakter bezeichnen im Gegensatz zum empirischen, der nur das Resultat dieses Verhältnisses darstellt, so daß auch der intelligible Charakter gänzlich immanent zu bleiben hat.

Was Kant und nach ihm Schopenhauer über das Verhältnis des empirischen zum intelligiblen Charakter gesagt haben, scheint keineswegs die größte Leistung menschlichen Tiefsinns darzustellen. Denn was heißt das: „ich wollte so sein wie ich bin, und darum kann ich nicht anders handeln als ich tue?" Ist das nicht eine einfache Tautologie? Sein und Wollen ist im Sinne Kants hier vollkommen identisch, also: „ich wollte so wollen wie ich will" ist der Ausdruck dieser Lehre. Kant verlegt die Freiheit sozusagen um ein Stockwerk höher. Es ist ungefähr so, als wenn jemand in einen Luftballon steigt und sich dann dem Wind überlassen muß. Der Ballon muß der Windrichtung folgen, aber ich hatte nicht nötig in den Ballon zu steigen! Ist das nicht eine recht kindliche Schlußfolgerung, knüpft sich nicht naturgemäß sofort die Frage daran, warum wollte ich denn in den Ballon? „Freie Kausalität" ist etwas durchaus Widersinniges und immer noch besser dafür einen Schöpfungsakt zu setzen, was ja wohl Kants geheimer Wunsch war, und in gewissem Sinne selbst der Schopenhauers gewesen ist, der für Gott nur den Weltwillen setzt, was eigentlich gar kein Unterschied ist. Die Freiheit sollte mit allen Mitteln gerettet werden, und nun liegt die Freiheit nicht in der Erscheinung (wo sie doch wirklich liegt), sondern im Ding an sich. In der Erscheinung hängt alles von der Kausalität ab, da diese aber nur die Form unseres Verstandes ist, so kann sie dem Ding an sich nicht anhaften. Folglich kommt diesem Freiheit zu, das heißt nach Kant und Schopenhauer ursachloses Wollen.

Diese Schlußfolgerung beruht auf einem großen Denkfehler und ist ein schlagender Beweis für die Unzulänglichkeit selbst des höchstentwickelten menschlichen Intellektes.

Innerhalb der Erscheinung herrscht das Gesetz der Kausalität, i. e. jedes Ding ist sowohl Ursache wie Wirkung in bezug auf ein anderes Ding. Das Ding an sich ist nach der Lehre unserer Philosophen frei von Kausalität. Das heißt doch folgerichtig, daß es frei von Ursache und Wirkung ist, nicht aber daß es frei von Wirkung ist und nur Ursache zu sein braucht. Dieser Denkfehler ist um so größer, als Kant und Schopenhauer nicht Ursache und Wirkung als gesonderte Kategorien betrachteten und das Gesetz der Kausalität als die Beziehung dieser beiden, sondern daß sie diese Beziehung als eine einzige Kategorie ansahen. Wo aber das Ding an sich beginnt, da reißen sie die Kategorie in zwei Stücke.

Erweist sich also schon der theoretische Versuch, die Freiheit des Willens in ein höheres Stockwerk zu verlegen und damit ihre Existenz zu begründen, die gleichwohl gar kein notwendiges Postulat der Vernunft ist, sondern nur einem unklaren Wunsche ihre Entstehung verdankt, als verfehlt, so sieht es noch viel schlimmer mit den Beweisversuchen aus, welche unsere Philosophen aus der Erfahrung zu nehmen versuchten.

Es ist eine ganz falsche These, daß der Charakter unveränderlich sei. Es mag eine Anzahl von Fällen geben, in denen eine Willensrichtung von der Geburt an von solcher Stärke ist, daß sie sich unter allen äußeren Umständen entwickeln und äußern muß, aber als allgemeines Prinzip ist jene These durchaus zu verwerfen. Jeder Psychiater weiß, daß der Charakter durch Krankheit veränderlich ist. Schon das Alter ist imstande manche Charaktereigenschaft geradezu in ihr Gegenteil zu verwandeln. So kann man bei manchen Menschen beobachten, daß Eigenschaften, die sie ihr ganzes Leben lang hindurch charakterisiert haben, gegen Ende des Lebens in die gegenteiligen sich verwandeln, z. B. Geiz in Freigebigkeit umschlägt. Daß auch bei den lebenskräftigsten Menschen sich der Charakter ändern kann, dafür gibt es Beispiele genug. So erzählt der berühmte Afrikareisende Stanley von seinen eingeborenen Begleitern, sie seien ursprünglich verweichlichte mutlose Menschen gewesen, im Laufe der Expedition seien sie „Römer geworden". Im Gegensatz hierzu erzählt Larrey, daß die Napoleonischen Soldaten, die vorher keine Ge-

fahr und keine Entbehrung scheuten, unter dem Einfluß der russischen Kälte schwach und feige wurden. Vor allem aber lehrt die psychologische Pathologie, daß, wenngleich der Charakter angeboren ist und den Willen seines Trägers zum Ausdruck bringt, ein stärkerer Wille, wie dies z. B. im Mißbrauch von Giften, vor allem aber durch Krankheiten zur Erscheinung kommt, den Charakter verändert, indem sein räumlicher Ausdruck, das Gehirn mit dem Zentralnervensystem verändert wird. Lehrt doch das physiologische Experiment, daß selbst die Grundeigenschaften des Charakters, nämlich Güte und Bosheit, ganz willkürlich bei Tieren erzeugt werden können. So hat Friedrich Goltz gezeigt, daß gutmütige Hunde, wenn man ihnen gewisse Hirnpartien fortnimmt, bösartig werden, und umgekehrt bösartige Hunde gutmütig, wenn man ihnen eine andere Hirnpartie fortnimmt.

Es entsteht daher ganz von selbst die Frage, ob, wenn auf den bereits in die Erscheinung getretenen Charakter stärkere Willenseinflüsse (hier im allgemein naturwissenschaftlichen Schopenhauerschen Sinne genommen) modifizierend einwirken können, diese Willenseinflüsse in der Form von äußeren natürlichen Einwirkungen nicht schon bei der Entstehung des Menschen wirksam sind oder mindestens sein können.

Nun dürfte dies nach allen biologischen Erfahrungen im allgemeinen sowohl wie im einzelnen kaum irgendeinem Zweifel unterliegen können. Auf die Entstehung des Menschen, seines Typus wie seines Charakters haben zweifellos nicht nur die Verhältnisse des Klimas, des Bodens einen entscheidenden Einfluß, sondern auch alle Schädlichkeiten, die ihn treffen können, also in das Psychische übersetzt, stärkere Willenseinflüsse, denen zu entgehen er nicht gelernt hat. In heißen Ländern hat der Kampf ums Dasein nicht die Formen wie in kalten, die Leichtigkeit der Ernährung gibt Anlaß zu einer ungleicheren Verteilung der Güter und infolgedessen zur Versklavung der großen Masse. Infolgedessen wird der Charakter der Menge unterwürfig, es gibt dort niemals Volksrevolutionen, sondern nur Palastrevolutionen. In sehr kalten Ländern wirkt die Temperatur direkt schwächend auf den Willen. Nach Rink gibt es Eskimos, die nicht einmal einen sprachlichen Ausdruck für Streit und Kampf haben, bei denen die stärkste Reaktion auf Beleidigungen im Schweigen besteht. Daudet hat einen ganzen Roman über das Thema geschrieben,

wie Lombroso hervorhebt, der auch die übrigen hierher gehörigen Angaben der verschiedensten Forscher mit großem Fleiße zusammenstellt.

So gut wie die Pflanzen und Tiere dem Klima entsprechend entstehen, so ist es auch mit dem Menschen der Fall, man könnte versucht sein, zu fragen, wie wir zu unsern geistigen Eigenschaften etwas können, wenn noch nicht einmal die Farbe unserer Haare in unserm Belieben steht.

Ganz besonders sind die erblichen Krankheiten in Betracht zu ziehen. So kann, um nur ein hervorstechendes Beispiel zu geben, erbliche Neurasthenie, die doch ohne jede moralische Schuld, also ohne jeden bösen Willen, entstehen kann, durch Generationen hindurch den Charakter im schlimmen Sinne beeinflussen, z. B. Feigheit da entstehen lassen, wo sonst Mut und Entschlossenheit hätte sein können. Was ist eine Charaktereigenschaft anders als ein konstantes Wollen? Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß bei Neurasthenie geradezu das Wollen leidet, daß der Zustand eintritt, den man als Abulie (Willenslosigkeit) bezeichnet. Ein solcher daran leidender Kranker kann z. B. nicht Mut zeigen, so gern er es auch möchte. Wäre der Mangel an Mut seinem ursprünglichen Charakter gemäß, so würde er, wie das die tun, denen Zaghaftigkeit als Charaktereigenschaft ihrer eigentlichen Natur nach, ebenso wie bestimmten Tiergattungen, zukommt, sich nichts daraus machen und sein Leben danach einrichten. Statt dessen macht er sich die schwersten Vorwürfe und sucht den Kampf auf, in dem er gleichwohl unterliegen muß und womöglich im entscheidenden Augenblick zur Flucht sich wendet, unfähig, sich zu überwinden. Eine eingehende Schilderung eines solchen kranken Charakters liefert Walter Scott in der Fair maid of Perth, auch Hamlet gehört in gewisser Beziehung hierher.

In jedem Falle ist der Mensch in bezug auf seine Neigungen, die doch das ausmachen, was man Charakter nennt, kein einheitliches Wesen. Er ist vielmehr das Produkt von Tausenden von Ahnen, und so gut wie jeder einzelne Willensakt während des individuellen Lebens streng nezessitiert ist, so ist es auch sein ganzes Dasein, vom ersten Liebesblick seiner Eltern an, und so immerfort die Kausalkette hinauf bis zum Urnebel.

Wo soll denn die freie Tat einsetzen? Vielleicht kommt an dieser Stelle ein Philosoph und verweist auf die Idealität der Zeit. Dann gelangt aber die Transzendentalphilosophie mit der freien Tat und der

daraus folgenden moralischen Verantwortlichkeit auf den Nachtwächter Tobias Schwalbe in dem Körnerschen Lustspiel. Der wird im Konfirmandenunterricht gefragt, wer die Welt erschaffen habe. „Ich weiß es nicht", antwortet er, aber vom Lehrer gedrängt und bedroht erklärt er endlich, er wolle gestehen daß er es gewesen sei, er wolle es aber nicht wiedertun. Und das ist wirklich in nuce die Moralphilosophie von Kant und Schopenhauer.

Die beiden hauptsächlichsten den Charakter im wesentlichen bestimmenden Willensrichtungen, die wir Gut und Böse nennen, liegen — das lehrt die Erfahrung — in jedem menschlichen Individuum dicht beieinander, wenn sie auch in dem verschiedensten Verhältnis gemischt sein können. Der schlechteste Mensch hat irgendwo noch eine gute Stelle und der Beste hat irgendwo noch eine schlechte. Ist aber das Böse ein integrierender Bestandteil jedes menschlichen Charakters, so ist auch seine Entwicklung mindestens bis zu einem gewissen Grade möglich, i. e. auch der Beste kann einmal schlecht werden. Ein sittlich so hochstehender Mensch wie Kant fand in sich das „radikale Böse". Goethe sagt irgendwo, er sehe niemals einen Menschen einen Fehler, ja ein Verbrechen begehen, ohne daß er sich sagen müsse, unter Umständen sei er selber dazu fähig. Nun sagt allerdings Schopenhauer (und vor ihm schon Luther), böse Gedanken seien nicht die Schuld des Menschen oder wenigstens ihm nicht als solche anzurechnen, weil sie nur anzeigen, was ein Mensch überhaupt zu tun imstande sei, nicht aber was der einzelne. Aber ganz abgesehen davon, daß die Menschen gar nicht so sehr verschieden voneinander sind und Tugend doch in der Tat für sehr viele Fälle wenigstens nur Mangel an Gelegenheit ist, daß mit andern Worten die Güte des empirischen Charakters meist von den äußern Lebensumständen abhängt, daß eben für das Böse die Motive fehlen, beweist die unbestreitbare Tatsache, daß auch der Beste von schlimmen Gedanken nicht frei ist, daß das Unmoralische, das Böse, ein integrierender Bestandteil unserer Natur ist. Nur durch den andern integrierenden Bestandteil, den wir das Gute nennen, kann er, wenn dieser zweite gehörig entwickelt ist, neutralisiert werden. Ein vollkommenes Wesen, Gott oder einen Engel, kann ein frommes Gemüt sich gar nicht vorstellen als auch nur den geringsten bösen Gedanken hegend.

In jedem Menschen sind, wenn wir die Charaktereigenschaften auf das Wesentliche zurückführen, zwei entgegengesetzte Willens-

richtungen vorhanden, von derem verschiedenen Verhältnis die Individualität unmittelbar abhängt, soweit sie als moralische anzusehen ist. Diese Willenstätigkeiten sind sozusagen polar auseinandertretende Kräfte, wie positive und negative Elektrizität, wie alle polaren im Einzelnen unser Dasein durchziehenden Gegensätze. Wie diese, seien sie physischer oder psychischer Natur, sind sie nur durcheinander bedingt, die eine ist nicht und ist nichts ohne die andere. Auch das, was wir das sittlich Gute nennen, hat gar keine Bedeutung ohne sein Gegenteil und umgekehrt. Es ist dieses Verhältnis sehr sinnig in einem indischen Märchen ausgedrückt. Nach diesem kommt ein verstorbener Fürst zu seinem Gotte Indra (Ormuzd), um ihm Rechenschaft von seinem Leben abzulegen. Er rühmt sich, daß sein Streben immer darauf gerichtet gewesen sei, Ahriman, Indras Gegner, zu bekämpfen. „Ahriman," erwidert ihm Indra, „das bin ja ich", und setzt dem Erstaunten auseinander, wie das Gute erst durch das Böse erzeugt werde und es nach und nach auslösche, so daß es schließlich sei, als wäre das Böse nie gewesen.

Gut und Böse sind nicht eher da, bevor Bewußtsein auftritt, ohne Bewußtsein sind sie ganz leere Begriffe. Die natürlichen Gegensätze, wie Anziehung und Abstoßung, überhaupt alle Kräfte, die in der unbewußten Welt miteinander ringen, fallen auf einer höhern Stufe der Entwicklung als Gut und Böse in das entstehende Bewußtsein. Auf einer niedrigen Stufe einfach als Lust- und Schmerzgefühle, auf einer höhern Stufe in einem entwickelteren Intellekt, der zu abstrahieren vermag, als sittlich und unsittlich. Der differenzierte Wille stellt sich dar als individuelles bewußtes Wesen, das auf einer niederen Entwicklungsstufe nur fühlt, auf einer höheren auch denkt. Der undifferenzierte Wille aber ist durchaus jenseits von Gut und Böse. Er ist dies selbst noch als Pflanze und Protozoon, ja schon höher hinauf als niederes Wirbeltier, das wirklicher ausgeprägter Lust- und Schmerzempfindung gar nicht fähig ist (wie z. B. die Schlangen nach Brehm schon keine schmerzempfindenden Nervenfasern besitzen und nur auf rein taktile Reize reagieren können). Erst mit dem Auftreten des Mitleidens, welches das gesellschaftliche Dasein lust- und schmerzfähiger Wesen ermöglicht, entwickelt sich auch das Bewußtsein von Gut und Böse.

Seit Kant die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich gemacht hat, sieht man als ganz verschiedene Wesenheiten

an, was doch zusammen gehört. Die Erscheinung ist doch nicht eins und das Ding an sich das zweite. Ding an sich ist der Begriff, der übrig bleibt, wenn ich im Denken über die Objekte alles das von ihnen abziehe, was infolge meiner Anschauungs- und Denkformen in ihnen enthalten ist. Das bedeutet im Grunde doch nichts anderes, als daß ich von der Welt im Ganzen (die ist doch das Ding an sich) den Teil erfahre, der sie in meiner Erkenntnis ist. Das Ding an sich ist doch nicht die Ursache der von ihm durchaus etwa verschiedenen Erscheinung, sondern es faßt diese in sich. Was über unser Erkenntnisvermögen hinaus geht und auch unter keinen Umständen in dasselbe hinein gehen würde, das ist transzendent, was über jedes mögliche Erkenntnisvermögen hinausgeht, nur das läßt sich bezeichnen als Ding an sich. Es läßt sich aber nicht sagen: was in der Erscheinung so ist, das ist im Ding an sich anders, obgleich es unendlich viele Erscheinungsarten geben mag. Erscheint mir diese sichtbare Welt und ich selber darin als Ursache und Wirkung, so ist es doch eben das Ding an sich, welches als kausale Verknüpfung in mein Bewußtsein fällt.

Schopenhauer (und in neuerer Zeit Windelband, der sich ihm anschließt) macht folgerichtig die Verantwortlichkeit für das Sosein davon abhängig, wie tief in das Ding an sich die Wurzeln der Individualität reichen. Zeigt sich, die Idealität der Zeit berücksichtigt, daß in der gesamten Kausalreihe der Entwicklung immer derselbe Wille zum Ausdruck kommt, dann ist er auch für sich verantwortlich, dann ist von Anfang an der individuelle Wille da. Auf diesem Wege kommt man naturgemäß entweder auf die Entitäten der Scholastiker, oder auf die Platonische Seelentheorie und die Monadenlehre.

Da aber eine jede seelische Individualität unserer Erfahrung nach eine räumliche und zeitliche Erscheinung hat, und das Gegenteil davon für uns überhaupt nicht denkbar ist, so haben wir in jedem Falle das Recht, an der Hand des Kausalgesetzes, also rein naturwissenschaftlich, die Entstehung der menschlichen Individualität, soweit als es tunlich ist, zu verfolgen. Da zeigt sich denn, daß an der Entstehung eines bestimmten Typus und um so mehr an der Entstehung eines bestimmten Individuum sehr viele allgemeine wie individuelle Kräfte, i. e. Willensrichtungen, teilgenommen haben. Der letzten individuellen Erscheinung aber soll in erster Instanz eine Verantwortlichkeit in moralischer Hinsicht, nämlich die für ihre eigene

Willensrichtung zugeschrieben werden. In rein naturwissenschaftlichem Sinne ist daher die Verantwortlichkeit so sehr verteilt, daß für das Individuum nur sehr wenig übrig bleiben dürfte. Entkleiden wir aber eine Individualität von allen äußern Wirkungen (erworbenen Eigenschaften) die außer ihm liegende Ursachen in ihm hervorgebracht haben, so bleibt als eigentlicher Kern, der mittels der Idealität der Zeit und des Raumes herauszuschälen ist, doch nichts anderes übrig, als die Zusammensetzung dessen, was wir als Gut und Böse bezeichnen. Aber auch diese beiden haben sich entwickelt, das heißt mit dem Bewußtsein differenziert. Das einzelne menschliche Individuum ist die Erscheinung von Willensvorgängen, die, ehe sie im Menschen sich manifestierten, das waren, was wir blinde Naturkräfte nennen. Sollen wir nun etwa eine fleisch- oder insektenfressende Pflanze grausam nennen? Sie ist es in unserer Vorstellung, sonst nicht, denn weder in ihr Bewußtsein, noch in das ihres Opfers fällt etwas davon, ebenso gut könnte man einen Felsblock grausam nennen, der einen andern durch seinen Fall zertrümmert.

Wie weit können wir denn allenfalls die Wurzeln der Individualität verfolgen? Bis in unsere gemeinsame Mutter, die Erde hinein, aus deren Schoße alle lebendige Individualität sich herausgerungen hat. Fechner hält die Erde für beseelt, und zwar mit Bewußtsein. Obgleich wir das nun auch nicht unterschreiben, so wurzelt unsere Individualität doch eben in der Erde. Sie müßte also auch zunächst die Verantwortlichkeit für unsere Existenz tragen, die sie aber ihrerseits auf die Sonne abwälzen dürfte.

Die Individualität ist Erscheinung, nicht Ding an sich. Kant behauptet allerdings, das Bewußtsein des Menschen sage aus, er sei ein Ding an sich und aus dem Verlaufe seiner Ausführungen geht hervor, daß ihm dabei Entität, Entelechie, Platonische Idee vorschwebt. Klar sind seine Ausführungen nicht, und in Wirklichkeit ist er von dem Wunsche beseelt, eine triviale pastorale Unsterblichkeitslehre zu begründen, vermutlich sich selbst dieses Wunsches nicht deutlich bewußt.

Die vermeintliche Aussage unseres Bewußtseins, daß wir etwas an sich seien, das ist wohl nichts anderes als das, was Hegel später intellektuale Anschauung nannte. In Wirklichkeit sagt das unbefangene Bewußtsein darüber gar nichts aus, sondern nur der Philosoph, und auch der erst nach langem Nachdenken, für dessen Richtigkeit

aber keinerlei sichere Bürgschaft gegeben ist. Der natürliche Verstand pflegt allen Menschen zu sagen, daß sie für ihre Existenz nichts können, und das drückt sich nicht nur in allen volkstümlichen Redensarten aus, sondern auch in der religiösen Philosophie oder philosophischen Religion der Chinesen, die selbst den schlimmsten Verbrecher bemitleidet, weil er nicht dafür könne und so habe sein müssen. Diese Lehre findet ihre naturwissenschaftliche Bestätigung in den Untersuchungen der Psychiater, insbesondere in der Lehre Lombrosos, der überall, wo es sich um rein medizinische Forschung handelt, unbedingt zuverlässig ist. Nach dessen Angaben ist der Typus des gebornen Verbrechers als eine atavistische Erscheinung, ein Rückschlag auf durch die Entwicklung der Gattung im allgemeinen überwundene frühere Zustände aufzufassen. Es fehlt ihnen das Mitleid, weil sie überhaupt nicht imstande sind, wie normale Menschen Schmerz zu empfinden, es fehlen ihnen bestimmte Nervenbahnen, oder diese sind wenigstens sehr unvollkommen entwickelt. Sie stellen also gewissermaßen einen Rückschlag auf die Klasse der Reptilien dar, denen das System der schmerzempfindenden (man entschuldige und verstehe den eigentlich ungenügenden physiologischen Ausdruck) Nerven überhaupt fehlt. Man kann es als sicher gestellt ansehen, daß derartige Entwicklungshemmungen durch fötale Krankheiten bedingt sind. In das Psychologische übertragen hieße das: der Wille zum Sein war dem Einflusse eines stärkeren Willens unterworfen, der dem ursprünglichen Willen, der sich in einer Individualität auszudrücken bestimmt war, sich feindlich entgegenstellte. Die Übereinstimmung dieser exoterischen Lehre mit der esoterischen der Religion der Chinesen springt in die Augen.

Im Gegensatz zu Kant hat Schopenhauer, die Widersprüche, in die er gelegentlich verfällt, abgerechnet, gelehrt daß das Individuum nichts als Erscheinung sei. Das „Ich" sei eine ganz allgemeine und deshalb genau genommen nicht einmal individuelle Erscheinung, denn alles was da ist, rufe: „ich will da sein." Das Ding an sich, der Wille, sei eben nicht individuell und habe nur die verschiedensten Objektitäten, welche er mit den Ideen Platos identifiziert. Akzeptiert man die Lehre Schopenhauers rein und ohne seine eignen Widersprüche, so folgt:

Der Wille zum Leben, das Ding an sich dieser Welt, ist Eins und unteilbar, er erscheint auch ganz und ungeteilt in jedem lebenden

Wesen, ja in jeder Erscheinung innerhalb der unorganischen Natur. Die moralische Verschiedenheit innerhalb der bewußten Welt ist daher durch nichts anderes bedingt als dadurch, daß der eine und unteilbare Wille das eine Mal so, das andere Mal anderes will, sich selber also für einmal belohnt und befriedigt durch das Gut-sein-wollen, das andere Mal sich selber bestraft durch das Gegenteil. Demnach wäre also der Wille, das heißt der Weltlauf dafür verantwortlich zu machen, daß seine Erscheinung im Individuum bald so, bald anders ausfällt.

Hiermit wäre jede moralische Verantwortlichkeit vom Individuum abgewälzt und die Philosophie Schopenhauers würde mit der Folgerung, welche Naturwissenschaft und Entwicklungslehre ziehen müssen, ganz und gar übereinstimmen. Die Idealität der Zeit bleibt dabei vollkommen unberührt. Wir sind die Erscheinung des Weltwillens, nicht wir haben die Welt gemacht, sondern die Welt uns, und somit wäre gegen die Schopenhauersche Lehre gar nichts zu sagen, wenn er sie nicht selber, wie Möbius sich gelegentlich sehr gut ausdrückt, „kantisiert" hätte, und dadurch mit sich selbst in Widerspruch geraten wäre. Ihm ist der Wille ein blinder Drang, der diese Welt hervorbringt, indem er in den einzelnen Individuen erscheint, und doch sollen seine Erscheinungen, die sekundären Einzelheiten, für das Ganze verantwortlich sein. „Die Welt ist mein Wille", sagt Schopenhauer, und setzt hinzu, daß diese Einsicht dem Menschen furchtbar erscheinen müsse. Dem liegt eine große Verwechslung zugrunde, infolge deren er mit sich selbst in einen flagranten Widerspruch gerät. Nicht mein Wille ist die Welt, sondern ich bin der ihre, sie hat mich hervorgebracht, nicht ich sie. Wäre es anders, so würde Tobias Schwalbe recht behalten, der die Welt geschaffen hat, es aber nicht wieder tun will. Ist es nicht der große Widerspruch in Schopenhauers Philosophie, daß trotz aller Heiligen, die den Willen verneinen, die Welt noch fortbesteht? Er löst sich, wenn man mit dem ursprünglichen nicht kantisierten Schopenhauer einsieht, daß das Individuum nur Erscheinung ist.

Es gibt einen Willen zum Guten und einen Willen zum Bösen, die in jedem Menschen zusammenliegen, meist in ungleichem Verhältnis. Sehen wir ganz davon ab, daß „gut" und „böse" nur innere Seelenerscheinungen sind, entgegengesetzte Kräfte, die erst im Lichte des Bewußtseins zu gut und böse werden. Kann nun etwa das Gute das ihm entgegengesetzte Böse für seine Existenz verantwortlich

machen? Doch wohl einfach deshalb nicht, weil das Gute ohne sein Gegenteil gar keinen Sinn und gar keine Existenz hätte. Es wäre also höchstens der Weltwille als Ganzes verantwortlich zu machen, es wäre das Ding an sich dafür verantwortlich zu machen, daß es will. Das hat Schopenhauer ganz konsequent getan. Nur hätte er den Schluß ziehen müssen, daß nicht das Individuum verantwortlich zu machen sei, das ja nach ihm, wenn man die gelegentlichen Widersprüche, in die er sich verwickelt, beiseite läßt, nur die Form der Erscheinung ist. Schopenhauer macht die tiefe Bemerkung, man solle eigentlich niemals sagen „ich denke", sondern „es denkt". In der Tat, wer gelernt hat sich selbst genau zu beobachten, der muß auch finden, daß Vorstellungen und Gedanken ganz unabhängig von dem Gefühle der Ichexistenz zwingend in der Psyche auftauchen, ihren Verlauf nehmend sich abspielen und wieder untertauchen, um andern Platz zu machen. Es ist damit klar, daß auch ein jedes Erkennen-wollen von einem bestimmten Motiv abhängen muß, dessen Auftreten nur nicht immer klar auf der Hand liegt, weil es seinen Grund im Allgemeingefühl, im Allgemeinzustand hat. Es scheint dann spontan zu entstehen, eigene Willenserscheinung zu sein. Aber sicher hängen meine Gedanken und ihr Verlauf ebensowenig von dem Bewußtsein des Ich ab, wie der Schlag der Pulsadern davon abhängt. Was vom Denken gilt, das gilt in noch höherem Grade vom eigentlichen Wollen. So gut und besser, wie ich sagen sollte: „es denkt", muß ich folgerichtig sagen: „es will". Und daß dem wirklich so ist, dafür legen beredtes Zeugnis ab alle vegetativen Vorgänge innerhalb unseres eigenen Organismus, Blutzirkulation, Atmung, Ernährung, Schlaf, Regeneration usw., die als Erscheinungen natürlich meine Vorstellungen sind, als Subjekt aber (wie die Physiologie dartut) unser Bewußtsein, und damit die Vorstellung selbst, erst zustande bringen.

Somit gelangen wir sowohl an der Hand des Kausalgesetzes mittels der Betrachtung der Natur, als auch mittels der Analyse der psychischen Erscheinungen zu dem Schlusse, daß der Individualität keinerlei Verantwortung für ihre Existenz zuzuschreiben ist. „Nach ewig ehernen, unabänderlichen Gesetzen müssen wir alle unseres Daseins Kreise vollenden."

Wo bleibt aber, fragt wohl hier der Moraltheologe, dann Schuld und Strafe, wo Verdienst und Belohnung? Wo auch bleibt die Unsterblichkeit der Seele?

Dem könnte man allenfalls antworten: Ja, müssen die denn überhaupt irgendwo bleiben? Weil der Wille zum Leben eurem Bewußtsein diese Vorstellungen, die übrigens gar nicht einmal jedem denkenden Wesen angenehm und tröstlich sind, vorgaukelt, nehmt ihr sie für offenbarte Wahrheiten, obwohl die unbefangene Beobachtung der Natur deutlich das Gegenteil davon aussagt, oder mindestens auszusagen scheint.

Aber man kann auch ernster antworten: Ja, es gibt eine moralische Verantwortlichkeit, aber sie ist durchaus immanent. Es ist die Verantwortlichkeit für unser Verhalten gegenüber denen unseresgleichen. Diese Verantwortlichkeit ist so lange eine moralische, als die rechtliche noch nicht zur vollkommenen Entwicklung gelangt ist. Die moralische Verantwortlichkeit ist das Streben der einzelnen nach der Vervollkommnung ihres Zusammenlebens. In einer ideal entwickelten Gesellschaft, innerhalb deren ein jeder sich im andern wiedererkennt, braucht es keine moralische Verpflichtung, also auch keine moralische Verantwortlichkeit mehr zu geben, weil das, was im unvollkommenen Gesellschaftsleben nur ideale Forderung war, jetzt zum Recht geworden ist.

Von Schuld und Strafe, von Verdienst und Lohn kann nur ein Moralphilister reden, der in der kleinlichen Weltanschauung befangen ist, welche die europäischen Staatsreligionen ihren beschränkten Untertanen einzuimpfen immer noch bemüht sind. Ein jeder wirklich gute und moralische Mensch mit ausgeprägtem Mitleidsgefühl wird weder für das Gute, was er tut, in einem anderen Leben Belohnung fordern, und noch viel weniger wünschen, daß der Unmoralische für seine schlechten Gedanken und Taten womöglich ewig gepeinigt werde. Es wird ihm genug sein, wenn das Böse sich erschöpft und durch das Gute neutralisiert wird.

Vollends töricht ist der Wunsch nach einer individuellen unbegrenzten Fortdauer, denn selbst die Besten — man vergleiche z. B. was Mach darüber gesagt hat — finden an sich so viel auszusetzen, daß ihnen eine solche Unsterblichkeit durchaus unerwünscht ist. Die große Menge der Individuen unserer Gattung hat um so weniger Grund dazu. Außerdem ist dieser Wunsch insofern erfüllt, als es der Natur immer möglich ist, wenn ein Individuum vergeht, ein anderes geradeso beschaffenes hervorzubringen. Auf dieses Verhalten hin kann man sich immerhin ein künftiges Leben mit Lohn und

Strafe konstruieren, wenn auch nicht in dem gewöhnlichen egoistischen Sinne.

Daß der Mensch sich selbst tadeln und verurteilen kann, ist zweifellos ein Beweis einer höheren Art, einer höhern Entwicklung. Tiere und rohe Menschen sind dessen nicht oder nur ganz andeutungsweise fähig. Typische Verbrecher, insofern sie als abnorme Individuen mit atavistischen Rückschlägen betrachtet werden können, kennen die Reue nicht. Nach den Erfahrungen der hier kompetenten Rechtsgelehrten zeigen wirkliche Reue nur Gelegenheitsverbrecher, die mehr aus Not und Schwäche als aus bösen Trieben gefehlt haben. Die Unfähigkeit aber, trotz des dringenden Wunsches danach, einen schlimmen Trieb erfolgreich zu bekämpfen, beweist, daß in einem solchen Individuum ein stärkerer Wille den schwächeren in Bann schlägt. Denn es ist doch ohne Zweifel ein großer Unterschied zwischen dem, welcher Unrecht begeht und es dabei bewenden läßt, und dem, welcher bei derselben tadelnswerten Handlungsweise Reue empfindet. Diese beweist die Existenz des Guten in ihm, wenn es auch dem stärkeren Bösen unterliegt. Das strafende Bewußtsein aber besitzt eine durchaus immanente Bedeutung, die nämlich, daß es möglich ist, durch stärkere Entwicklung der guten Willensregungen die schlimmen nach und nach zurückzudrängen und aufzuheben. Es kann diese Zurückdrängung nur mit Hilfe des Intellektes vollführt werden. Schon Schopenhauer hat richtig ausgeführt, daß eine jede Veredlung nur durch seine Vermittlung möglich ist, obwohl es ihm auch hier leider geschah, daß er sich in Widersprüche verwickelte. Er verkannte die Bedeutung der Reue und ließ dabei den Intellekt den ohnmächtigen Zuschauer spielen, anstatt zu begreifen, daß sie die Folge eines Kampfes zwischen guten und schlimmen Trieben ist, in welchem die letzten Sieger bleiben. Ohne Intellekt aber muß selbst Schopenhauers Universalmittel gegen den Willen, das Leiden, versagen. Denn wenn dieses nicht den Intellekt veranlassen kann, die Ursachen des Leidens zu ergründen, kann es auch nicht gegen den Willen wirksam sein. Wo kein Intellekt ist, da hört auch dem Richter gegenüber jede Verantwortlichkeit gesetzlich auf, er fühlt sich nur da berechtigt zu strafen, wo ein schlimmer Wille vom Intellekt beleuchtet war. Nur durch Vermittlung des Intellekts vermag die Strafe Rückfälle zu verhindern, und auch wirklich zu bessern, worin ihre eigentliche Bedeutung liegt. Ist ein böser Wille auf keine Weise durch den In-

tellekt zu zügeln, sei es, daß der erste zu stark, sei es, daß der zweite zu schwach ist, dann hat eine eigentliche Strafe auch keinen Sinn. Es bleibt dann nichts übrig, als den Willen des „unsittlichen" Menschen durch einen stärkeren zu brechen, daher unter gewissen Voraussetzungen selbst die Todesstrafe erlaubt scheint. Diese bleibt freilich unter allen Umständen ein „Pis aller", indem durch sie nur die störende Einzelerscheinung aufgehoben wird, und nicht die soziale Bedingung ihrer Entstehung, welche aufzuheben das wirklich sittliche Bestreben des Staates sein muß. Aber man kann in solchen Fällen die Todesstrafe genau genommen ebensowenig als Strafe bezeichnen, wie etwa das Töten eines wilden Tieres. Einen Verbrecher mit einem unentwickelten Intellekt (einem infolge von Entwicklungshemmung verkümmerten Gehirn), der gar nicht imstande ist, Mitgefühl oder Reue zu haben, kann man eben so wenig, oder sogar noch weniger, für sein Wesen moralisch verantwortlich machen als einen Haifisch oder ein Krokodil.

Für die Tätigkeit des menschlichen Gewissens können zwei Stufen unterschieden werden, insofern jedoch man alle Fälle vorher ausschließt, in denen es sich nur um Furcht vor Strafe im weitesten Sinne, also auch in religiöser Beziehung, handelt. Auf der ersten Stufe kann der Mensch sich vorwerfen, irgend etwas getan zu haben. Er ist seiner Pflicht nicht nachgekommen, oder hat sogar ihr entgegen gehandelt. In diesem Fall stellt seine Selbstkritik nichts anderes vor, als das Bewußtwerden des sozialen Triebes, eine Veredelung dessen, was beim Tier unbewußt nach einem ähnlichen Ziel strebt. Das zeigt sich darin, daß das Gewissen um so lauter zu sprechen pflegt, je individualisierter die verletzte Pflicht ist. Es macht sich mancher ein größeres Gewissen daraus, einem Freunde irgend einen kleinen Schaden gebracht als etwa Steuern hinterzogen zu haben, macht sich doch in manchen Ländern niemand ein Gewissen daraus, den Staat zu übervorteilen, oder womöglich direkt zu bestehlen. Je feinfühliger das Gewissen, i. e je ausgeprägter das Bewußtsein des sozialen Triebes, desto größer wird auch der Kreis der Individuen sein müssen, auf die sich das Gefühl der Verantwortlichkeit erstreckt, bis es die ganze Gemeinschaft eines Staates oder gar einer Nation umfaßt.

Tritt aber endlich die Frage im menschlichen Geiste auf, welche die zweite, höhere Stufe des Gewissens charakterisiert: bist du verantwortlich dafür, daß du gerade so bist? dann ist das Bewußtsein

des sozialen Triebes noch weiter gesteigert, und erstreckt sich auf jedes menschliche Individuum, ja bei besonders verfeinerten Naturen auch auf die Tiere.

Der eigentliche Grund liegt, wie Schopenhauer klar auseinandergesetzt hat, darin, daß der Mensch sich selbst in seinem Nächsten, ja selbst im Tier seinem Wesen nach mit größerer oder geringerer Deutlichkeit wiedererkennt.

Die dem Menschen allein innewohnende Fähigkeit, sich jene letzte Gewissensfrage vorzulegen, ist die Bedingung für jede weitere fortschreitende Entwicklung des menschlichen Geschlechtes. Denn da sie, wie wir gesehen haben, nichts anderes ist, als der Trieb zum gesellschaftlichen Dasein, bewußt geworden und damit auf das Höchste gesteigert, so ist auch damit bewiesen, daß das, was wir unter Gewissen verstehen, etwas durchaus Immanentes ist und nichts was aus dem Reiche der Dinge an sich, als mysteriöses Gesetz gleichsam aus der vierten Dimension, als Beweis unserer Gottähnlichkeit in unsere vorläufig noch untergeordnete Sphäre hereinragt. Das Gewissen ist ein rein utilitarisches Prinzip, welches aber dadurch veredelt erscheint, daß es allgemeine Geltung allem Lebenden gegenüber besitzt.

So gut wie die immer größer werdende Einsicht in die natürlichen Vorgänge es uns immer mehr ermöglicht, die Natur uns untertan zu machen, da wo es sich um unorganische Prozesse handelt, ebenso gut wird die fortschreitende Wissenschaft vom organischen Leben uns schließlich in den Stand setzen können, nicht nur den bereits fertigen Menschen zu beeinflussen und ihn zum Zusammenleben geschickter zu machen, sondern auch seine Entstehung zu überwachen. Vermögen wir doch das bereits für Pflanzen- und Tiervarietäten, die wir zu unserem Nutzen zu erzeugen gelernt haben. Sollten wir nicht auch dahin kommen können, zum Nutzen des ganzen Menschengeschlechts dieses selbst durch Erleichterung der geeigneten Zuchtwahl auf eine höhere Stufe zu bringen? Würde nicht auf diese Weise in der Tat das Gute sich immer mehr entwickeln und ausbreiten, und das Böse verdrängen?

Würde man diesen Gedanken ausführen und weiter entwickeln, so wäre damit in das allgemeine Bewußtsein erhoben, was die Stimme des Gewissens in der Form der Frage: Weshalb bist du so wie du bist? bis jetzt nur andeutet. Und schon jetzt würde diese Frage, welche

sich lediglich auf die immanenten Verhältnisse des Menschengeschlechtes erstreckt, dahin beantwortet werden müssen: Wir sind nicht besser als wir sind, weil unsere sozialen Triebe noch keinen höhern Grad der Entwicklung erreicht haben. Die Frage, die wir uns zu stellen gezwungen werden, ist die Mahnung und damit auch der Wille, diese Triebe weiter zu entwickeln und das gesellschaftliche Dasein zu veredeln. —

II.

Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.

Von

Prof. Dr. **Otto Gilbert**, Halle a. S.

I.

Aristoteles' Berichte über die Pythagoreer bieten viel Unklares und Widersprechendes. Und doch sind wir für unsere Erkenntnis der pythagoreischen Lehre in erster Linie auf Aristoteles angewiesen. Es mag daher im folgenden der Versuch gemacht werden, durch wiederholte Prüfung der Aristotelischen Äußerungen uns über die Grundlehren klar zu werden, aus denen das pythagoreische Lehrsystem erwachsen ist. Daß ich hierbei von Zellers Darstellung in seiner Philosophie der Griechen 1⁵, 344 ff. ausgehe, ist selbstverständlich.

Daß in den Aristotelischen Berichten über die pythagoreische Lehre die Zahlen den ersten Rang einnehmen, läßt sich nicht leugnen. Aber dieser Umstand scheint mir noch kein Beweis dafür zu sein, daß die Zahlen, die Zahllehre, auch in dem pythagoreischen Systeme die hervorragendste Stelle eingenommen haben. Aristoteles bezeugt es *μεταφ. α* 5. 987[a] 2 ff., 13 ff., daß die Pythagoreer bezüglich der Auffassung des materiellen Prinzips, wie in der Frage nach dem Grunde der Bewegung in der Natur sich durchaus der Ansicht der früheren Forscher angeschlossen haben (vgl. die Worte *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς αἰτίας*, und zwar *σωματικὴν τὴν αἰτίαν* und *ὅθεν ἡ κίνησις, κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασιν τρόπον*); während sie in der Lehre von den Zahlen (19 *διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων*) eine selbständige und originale Lehre gaben, die bestimmt (15) als *ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν*, das ihnen eigentümliche und originale, und zugleich als Zusatz zu ihrer allgemeinen Naturauffassung (14 *τοιοῦτον δὲ προσεπέθεσαν*) charakterisiert wird. War also die Lehre von den Zahlen ein bzw. das Novum, welches ihr Lehrsystem bot, so ist es doch durchaus verständlich, daß Aristoteles

diesem Neuen, was in die Entwicklung des philosophischen Gedankens eintrat, seine besondere Aufmerksamkeit zuwandte, während er denjenigen Seiten ihres Lehrsystems, in denen sie sich nicht von der herrschenden Auffassung entfernten, keine eingehendere Betrachtung widmete. Wir dürfen also nicht, weil Aristoteles der Zahlenlehre der Pythagoreer die eingehendste Berücksichtigung schenkt, dieselbe auch für die Grundlage des ganzen Systems ansehen, sondern müssen auf Grund der Aristotelischen Berichte und der übrigen älteren Quellen prüfen, welches ihre allgemeine Naturauffassung gewesen ist, und wie sie dazu gelangt sind, den Zahlen eine so eigenartige Stelle in ihrem Systeme einzuräumen.

Zeller läßt die Scheidung in πέρας und ἄπειρον, wie sie wiederholt als charakteristisch für die pythagoreische Lehre hervorgehoben wird, erst aus der Scheidung der geraden und ungeraden Zahl, des ἄρτιον und περιττόν, sich entwickeln: aber hiergegen erheben sich doch große Bedenken. Unter den συστοιχίαι, welche Aristoteles als ein Dogma der pythagoreischen Lehre μεταφ. α 5. 986ᵃ 22 ff. anführt, steht der Gegensatz des πέρας und ἄπειρον an erster, der des περιττὸν καὶ ἄρτιον an zweiter Stelle. Ebenso heißt es μεταφ. α 8 990ᵃ 8 πέρατος καὶ ἀπείρου μόνον ὑποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου: auch hier also werden πέρας und ἄπειρον als Grundlage der gesamten Sinnenwelt bezeichnet und die Zahlen ihnen untergeordnet; 987ᵃ 15 wird τὸ ἴδιον der pythagoreischen Lehre gerade an den Gegensatz von τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον geknüpft, während 986ᵃ 18 τὸ ἄρτιον und τὸ περιττὸν mit τὸ ἄπειρον und τὸ πεπερασμένον identifiziert wird; nur 1004ᵇ 31 steht περιττὸν ἄρτιον allein, aber ohne bestimmte Beziehung auf die pythagoreische Lehre. Eine weitere besondere Stütze erhält diese Annahme, daß τὸ ἄπειρον und τὸ πέρας (oder πεπερασμένον) die Fundamentallehre der Pythagoreer gewesen ist durch Philolaos, der immer wieder den Gegensatz der ἄπειρα und der περαίνοντα hervorhebt und an die Spitze alles Naturgeschehens stellt. So begann er sein Werk περὶ φύσεως mit den Worten Diog. L. 8,85 ά φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων καὶ ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα: es war danach nicht nur der Kosmos in seiner Gesamtheit, sondern auch alle Einzeldinge aus ἄπειρα und περαίνοντα gebildet, und dieser Gegensatz tritt auch in weiteren Bruchstücken seines Werkes (vgl. Fragm. 2, 3, 11 usw.: Diels' Fragm. d. Vorsokr., 2. Aufl. p. 239 ff.) signifikant

hervor, wie auch Aetius 1, 3, 10 als ἀρχαί der Lehre des Philolaos τὸ πέρας καὶ τὸ ἄπειρον, Proclus in Tim. p. 125 Schneider περαίνοντα und ἄπειρα angibt. Wenn daher Simplic. φυσ. 11,14 τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον als ἀρχαί der Pythagoreer bezeichnet, so stimmt das durchaus mit dem, was Aristoteles angibt und Philolaos selbst lehrt, überein. Die συστοιχίαι ordnet Simplicius 429,9 ff. allerdings etwas anders, indem er ἀγαθόν und κακόν an die Spitze stellt. Doch läßt schon Aristoteles ἠθ. Νικομ. β 5. 1106ᵇ 29 τὸ κακὸν τοῦ ἀπείρου, ὡς οἱ Πυθαγόρειοι εἴκαζον, τὸ δ' ἀγαθὸν τοῦ πεπερασμένου sein, was auf die Reihenfolge bei Simplicius hinweist. Im übrigen aber ordnet auch der letztere das περιττόν und ἄρτιον dem πέρας und ἄπειρον unter.

Mir scheint aus den angeführten Zeugnissen der Schluß nicht unberechtigt, daß in der pythagoreischen Lehre der Gegensatz des ἄπειρον und πέρας bzw. πεπερασμένον oder περαῖνον von grundlegender Bedeutung gewesen ist: auf alle Fälle müssen diese beiden Begriffe für dieselbe höchst wichtig und bedeutsam gewesen sein; sie legen uns die Pflicht auf, festzustellen, was wir unter ihnen zu verstehen haben.

Wenden wir uns zunächst zur Betrachtung des ἄπειρον, so liegt uns für die Erkenntnis seines Begriffs die Abhandlung des Aristoteles φυσ. γ 4—8 vor, welche nicht nur des letzteren eigene Auffassung darlegt und begründet, sondern auch sehr schätzenswerte Aufschlüsse über die Auffassung der früheren Forscher gibt. Seiner etymologischen Bedeutung entsprechend wird das ἄπειρον von Aristoteles als das des πεῖραρ (Homer) oder πεῖρας (z. B. Parmenides fr. 8, 42), oder πέρας ermangelnde charakterisiert. Πεῖραρ erscheint aber schon bei Homer einmal als Grenze, Schranke, Ende überhaupt, wie dasselbe jedem sinnlich wahrnehmbaren Dinge zukommt (charakteristisch z. B. μ 51, 162, 179; hy. Ap. 129), sodann aber in prägnanter Auffassung in bezug auf die Grenzen und Schranken a l l e r Dinge, d. h. der Erde und des Okeanos, die für Homer zugleich die Enden der Welt sind. Durch Negierung dieses πεῖραρ wird das ἄπειρον das der Grenze, des Endes Entbehrende; es erhält also durch das ἄπειρον nicht ein positiver Begriff seinen Ausdruck; dasselbe schließt im Gegenteil durch seine negative Form einen positiven Inhalt aus. An und für sich kann es sowohl in bezug auf das Einzelding wie in bezug auf das Weltganze stehen, und somit das Unbegrenzte, Formlose des einzelnen ὄν, wie das Schrankenlose der

Welt, des Kosmos, bezeichnen. Auch hier aber scheint schon früh die prägnante, die umfassendere Bedeutung das Übergewicht über jene erhalten zu haben. Da nun für Aristoteles gerade das πέρας jedes Dinges, d. h. die Grenze, welche als ἐπιφάνεια demselben die bestimmende und bestimmte Form, das εἶδος, gibt, das Wesentliche ist, so wird damit das ἄπειρον von selbst zu einem Unvollkommenen, Unvollendeten gestempelt. Und so bestimmt Aristoteles auch anerkennt, daß die Philosophie des Begriffs des Grenzenlosen, des Endlosen, des Unendlichen nicht entbehren kann, so klar ist seine Darlegung, daß das Unendliche nur potenziell, nicht aktuell existiere. Potenziell tritt uns das Unendliche in der Zeit, in der Teilung der mathematischen Linie, in der grenzenlos zu denkenden Zählung entgegen: aktuell ist immer nur das Begrenzte. So ist für Aristoteles auch der Kosmos, die Welt, nicht ἄπειρος, weil er als solcher keine vollkommene Schöpfung sein würde, sondern er ist durch feste πείρατα oder πέρατα begrenzt, die ihm erst die eine, einheitliche Gestalt und damit die Vollendung und Vollkommenheit geben, die ihm gebührt. Daher Aristoteles den Standpunkt des Parmenides billigt, wonach τὸ ὅλον πεπέρανθαι, während er Melissus tadelt, nach dem τὸ ὅλον ἄπειρον 207ª16.

So bestimmt nun aber Aristoteles ein ἄπειρον in räumlicher Beziehung, d. h. einen unendlichen Raum ἔξω τοῦ οὐρανοῦ, seinerseits verwirft, so erkennt er doch an, daß, gäbe es einen solchen, damit auch ein unendlicher Stoff gegeben sei: ἅμα δ' εἰ καὶ ἔστι κενὸν καὶ τόπος ἄπειρος, sagt er 4. 203ᵇ28, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι ἀναγκαῖον· ἐνδέχεσθαι γὰρ ἢ εἶναι οὐδὲν διαφέρει ἐν τοῖς ἀϊδίοις. Damit zeigt Aristoteles, daß er ein volles Verständnis für die Auffassung seiner Vorgänger hat. Denn unter diesen ist die Lehre von dem außerkosmischen ἄπειρον bei weitem die vorherrschende, und namentlich ist es Anaximander (neben Anaximenes), der als der unmittelbare Vorgänger der Pythagoreer unser Hauptinteresse beansprucht. Denn einmal nahm derselbe einen unendlichen Raum an, er statuierte zugleich einen unendlichen Stoff, da er ἄπειροι κόσμοι, die er sich nebeneinander gebildet dachte, lehrte (Plut.) Strom 2; Hippol. 1, 6, 1. 2. Aber in diesem letztgenannten Punkte ist ihm Pythagoras und seine Schule nicht gefolgt: für die Pythagoreer war, wie Aristoteles bestimmt bezeugt, das ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ein κενόν, welches, wenn auch von πνεῦμα erfüllt, doch ohne weitere kosmische Bildungen war

φυσ. δ 6, 213[b] 22, wie auch für Philolaos Stob. 1, 15, 7 p. 148, 4 W. nur εἷς ἐστιν ὁ κόσμος. Nahmen die Pythagoreer also eine Stoffmasse an, so mußte sich ihnen dieselbe auf das Innere des Kosmos selbst beschränken: und so drängt sich uns die Frage auf, wie dieselben sich den Stoff überhaupt gedacht, wie sie ihn aufgefaßt haben.

Für die Bentwortung dieser Frage ist meiner Ansicht nach die Definition entscheidend, in der Aristoteles seine Ausführungen über das ἄπειρον zusammenfaßt: φανερόν, sagt er φυσ. γ 7. 207[b] 35, ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῷ στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ τὸ αἰσθητόν. Diese Definition nimmt in erster Linie Rücksicht auf die früheren Forscher, deren Lehren im vorhergehenden stets herangezogen und berücksichtigt worden sind. Hat Aristoteles β 3 194[b] 23 seine bekannten vier αἴτια der Dinge (die ὕλη, τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, d. i. die κίνησις, endlich τὸ τέλος) aufgestellt, so hat die abschließende Definition eben diese αἴτια im Auge, indem sie ausdrücklich τὸ ἄπειρον als ὕλη erklärt. Und um jeden Zweifel zu nehmen, daß diese Definition eine allgemeine für alle Forscher gültige sei, fügt er noch hinzu: φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλῃ χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ. Man wird sich an dem scheinbar einschränkenden φαίνονται nicht stoßen; jedenfalls sind die Pythagoreer unter denen, welche das ἄπειρον als ὕλη fassen, mit einbegriffen, da Aristoteles im Verlaufe seiner Ausführungen wiederholt das pythagoreische ἄπειρον erwähnt und berücksichtigt hat. Daß aber unter dem ἄπειρον der Pythagoreer nicht das Zahlprinzip verstanden werden kann — etwa so, daß die Zahlen eben materiell gedacht und damit mit dem ἄπειρον zusammenfallend wären —, das sagt Aristoteles bestimmt, indem er β 3. 194[b] 28 die Zahl ausdrücklich als dem αἴτιον des εἶδος, dem Formprinzip, angehörig charakterisiert. Es ist danach das pythagoreische ἄπειρον als ὕλη aufgefaßt und unabhängig von der Zahl, welche als solche dem εἶδος angehört. Die Definition selbst aber, welche Aristoteles von dem ἄπειρον aufstellt, charakterisiert dasselbe einmal als στέρησις, sodann als συνεχές und αἰσθητόν: es ist die zusammenhängende, noch ungeschiedene und zugleich der Formung entbehrende (στέρησις) Stoffmasse.

Diese Charakteristik des ἄπειρον entspricht nachweisbar dem ἄπειρον Anaximanders durchaus. Wenn Theophrast dasselbe als μίαν φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος bezeichnet, Simplic.

φυσ. 154,19 ff., so müssen die Pythagoreer insofern eine Modifikation des Begriffs vorgenommen haben, als sie überhaupt keinen Stoff ἔξω τοῦ οὐρανοῦ statuierten und demnach das ἄπειρον auf das Innere des Kosmos beschränkten. Damit verlor aber das ἄπειρον als Stoff seine Unendlichkeit in absolutem Sinne: denn war der Kosmos begrenzt und beschränkt, so mußte es auch der in seinem Innern befindliche Stoff sein. Denn daß Pythagoras den Unendlichkeitsbegriff, der in dem Worte ἄπειρον liegt, auf die unendlich zu denkende Teilbarkeit des Stoffs bezogen habe, ist nicht anzunehmen: diese Fragen haben erst die späteren Eleaten aufgeworfen, und es weist keine Spur darauf, daß die Begründer der pythagoreischen Lehre dieselben überhaupt schon gekannt oder gar berücksichtigt haben. Wir müssen also nach dem bestimmten Zeugnisse des Aristoteles annehmen, daß auch die Pythagoreer das ἄπειρον als ὕλη faßten und daß es ihnen die form- und qualitätslose Masse war, welche den Kosmos erfüllte. Da das πεῖραρ oder πεῖρας, wie wir gesehen haben, auch in bezug auf das Einzelding gesagt werden konnte, so enthielt das ἄπειρον auch in dieser Beschränkung auf den Kosmos keinen Widerspruch in sich: war das ἄπειρον der älteren Ionier ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, so war das pythagoreische ἄπειρον nur ἀόριστον κατ' εἶδος, da sein μέγεθος durch den Kosmos selbst begrenzt war. Es muß im Sinne des Anaxagoras als τῇ ἀφῇ συνεχές (τὸ ἄπειρον) φυσ. γ 4, 203ᵃ22 bezeichnet werden.

Sehen wir nun, ob mit dieser so gewonnenen Begriffsbestimmung die weiteren Zeugnisse des Aristoteles und anderer Quellen übereinstimmen. Zunächst setzt Aristoteles das pythagoreische ἄπειρον 203ᵃ6 ἐν τοῖς αἰσθητοῖς an, in Übereinstimmung mit seiner Definition, wonach das ἄπειρον ein αἰσθητόν. Ist mit den αἰσθητά als solchen schon an und für sich der Begriff des ἀόριστον enger verknüpft (vgl. z. B. μεταφ. γ 5. 1010ᵃ3 ἐν τούτοις, scl. τοῖς αἰσθητοῖς, ἡ τοῦ ἀορίστου φύσις ἐνυπάρχει), so kann die bestimmte Verbindung des ἄπειρον mit den αἰσθητά von seiten des Aristoteles nur die Überzeugung bestärken, daß tatsächlich das pythagoreische ἄπειρον eine ὕλη ἀόριστος war. Und damit stimmt wieder die Äußerung des Aristoteles μεταφ. α 7. 988ᵃ23 überein, in der als diejenigen, welche ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν, ἄν τε μίαν ἄν τε πλείους ὑποθῶσι, Platon mit seinem μέγα und μικρόν, die 'Ιταλικοί mit dem ἄπειρον, Empedokles mit den vier Elementen, Anaxagoras mit der τῶν ὁμοιομερῶν ἀπειρία zusammen-

gestellt werden. Für alle andern stimmt diese Angabe, da Platos μέγα καὶ μικρόν (auf das zurückzukommen), Empedokles' στοιχεῖα, Anaxagoras' ὁμοιομερῆ in gleicher Weise die Materie, die ὕλη, zum Ausdruck bringen: auch das ἄπειρον der 'Ιταλικοί, der Pythagoreer, kann demnach nichts anderes sein als die ὕλη, und es ist bedeutsam, daß gerade das ἄπειρον als die charakteristische Form der Materie im Sinne der pythagoreischen Lehre hervorgehoben wird.

Versuchen wir nun zunächst auch die andere ἀρχή der Pythagoreer, das πέρας, uns zum Verständnis zu bringen, um dann dem Verhältnisse beider, dem Zusammenwirken derselben, gerecht zu werden.

Daß Aristoteles bei den mannigfachen Hervorhebungen des πέρας, als der pythagoreischen ἀρχή, diesem letzteren einen andern Sinn, eine andere Bedeutung habe geben wollen, als er selbst von seinem eigenen Standpunkte aus demselben gibt, ist ausgeschlossen: hätte er das gewollt, so hätte er das pythagoreische πέρας gesondert definieren müssen. Indem er dasselbe ohne weitere Erklärungen setzt und anwendet, gibt er zu erkennen, daß er ihm auch keine gesonderte Bedeutung zuerkennt. Das Aristotelische πέρας fällt nun aber zweifellos im wesentlichen mit der ἐπιφάνεια der Dinge zusammen. So heißt es μεταφ. β 5. $1002^b 10$ von den στιγμαί, γραμμαί, ἐπίπεδα : πάντα γὰρ ὁμοίως πέρατα ἢ διαιρέσεις εἰσίν; ähnlich κ 2. $1060^b 15$ ff.; vgl. φύσ. δ 1. $209^a 9$ ἐπιφανείας καὶ τῶν λοιπῶν περάτων. In πέρας werden also die die körperlichen Dinge begrenzenden Punkte, Linien, Flächen, mit einem Worte die Oberflächen derselben, welche wieder den äußeren Formen der σώματα entsprechen, zusammengefaßt. Und es heißt ferner mit offenbarer Anspielung auf die Lehre der Pythagoreer ζ 2. $1028^b 16$ δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα οἷον ἐπιφάνειαι καὶ γραμμαὶ καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς εἶναι οὐσίαι; ν 3. $1090^b 5$ εἰσὶ δέ τινες οἳ ἐκ τοῦ πέρατα εἶναι καὶ ἔσχατα τὴν στιγμὴν μὲν γραμμῆς, ταύτην δ' ἐπιπέδου, τοῦτο δὲ τοῦ στερεοῦ, οἴονται εἶναι ἀνάγκην τοιαύτας φύσεις εἶναι. Es muß danach als nicht zweifelhaft erscheinen, daß in dem pythagoreischen πέρας als Prinzip die einzelnen mannigfaltigen πέρατα der Dinge zusammengefaßt werden: das πέρας entspricht im wesentlichen der Form, dem εἶδος, der μορφή der Dinge. Wenn Aristoteles daher ἀναλ. ὕστ. α 13. $77^a 7$ sagt, τὰ μαθήματα περὶ εἴδη ἐστίν· οὐ γὰρ καθ' ὑποκειμένου τινός, so gilt das natürlich der Mathematik überhaupt, findet aber seine besondere Beziehung auf die pythagoreische Lehre, die in erster Linie die Form der Dinge ins Auge faßte. Wir müssen

dabei in Erinnerung behalten, daß die Ionier ebenso wie die Eleaten nur dem Inhalt, dem Stoff der Dinge ihre Forschung zugewandt hatten: es war eine Tat von höchster Bedeutung, als Pythagoras der Form der Dinge seine erste Aufmerksamkeit schenkte. So sehen wir in den beiden Prinzipien der Pythagoreer, dem ἄπειρον und πέρας, Stoff und Form einander gegenüber-, ja entgegentreten: der form- und qualitätslose Stoff, die ὕλη ἀόριστος, das ἄπειρον, erhält durch das πέρας, die Formen und εἴδη der Dinge, seine Gestaltung. Die pythagoreische Lehre wird damit zur direkten Vorgängerin und Vorbildnerin der aristotelischen, in welcher dem εἶδος gleichfalls neben der ὕλη die entscheidende Stelle im Werdeprozesse der Dinge zufällt.

Diese unsere Auffassung des ἄπειρον und des πέρας und ihres Wechselverhältnisses erhält nun durch verschiedene Zeugnisse ihre Bestätigung. Von höchster Wichtigkeit ist hier eine Angabe des Theophrast μεταφ. 33 (S. XI^{a}27 Usener: Diels a. a. O. 273): καθάπερ ἀντίθεσίν τινα ποιοῦσιν (οἱ Πυθαγόρειοι) τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός, ἐν ᾗ καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἄτακτον καὶ πᾶσα ὡς εἰπεῖν ἀμορφία καθ' αὑτήν; eine Angabe, die Aetius 1, 3, 8 bestätigt, der als Lehre des Pythagoras τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα ἐν ταῖς ἀρχαῖς angibt. Lassen wir hier vorläufig die Charakteristik dieser beiden gegensätzlichen ἀρχαί als μονάς und δυάς beiseite, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß die als δυάς definierte ἀρχή in dem ἄπειρον καὶ ἄτακτον καὶ πᾶσα ἀμορφία durchaus dem entspricht, was wir oben als das Wesen des ἄπειρον als der ὕλη ἀόριστος festgestellt haben. Es heißt aber bei Aetius weiter von diesen beiden ἀρχαί: σπεύδει δὲ αὐτῷ τῶν ἀρχῶν ἡ μὲν ἐπὶ τὸ ποιητικὸν αἴτιον καὶ εἰδικόν —, ἡ δὲ ἐπὶ τὸ παθητικόν τε καὶ ὑλικόν —. Wenn hier die beiden Prinzipien als das Stoffliche und als das Formende, als ὕλη und εἶδος, geschieden werden, so stimmen damit eine Reihe Äußerungen des Simplicius überein, die jene Lehre einfach bestätigen. So heißt es φυσ. 179, 17 τελειότερον δὲ ἴσως Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων καὶ πρὸ ἀμφοῖν οἱ Πυθαγόρειοι στοιχειώδεις ἀρχὰς τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος ὑπέθεντο: vgl. dazu noch 230, 34 ff.; 232, 8 ff.; 430, 34 ff.; 452, 19 ff. Ich gehe aber auf diese Stellen nicht näher ein, da ich mich ausschließlich auf die älteren Quellen beschränken will, und bemerke nur noch, daß auch Alexander Polyhistor bei Diog. L. 8, 25 zwei Prinzipien in der Lehre der Pythagoreer gegenüberstellt, deren zweite er als ἀόριστος δυάς, also ganz mit Theophrast übereinstimmend, charakterisiert.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß die Ausdrücke πέρας und πεπερασμένος, die Aristoteles scheinbar unterschiedslos gebraucht, keineswegs zusammenfallen. Während πέρας das Formprinzip als solches ist, kann πεπερασμένος nur von dem Stoffe gesagt werden, soweit er eben von jenem geformt ist. In gleicher Weise wird περαίνεσθαι passiv wieder nur in bezug auf das ἄπειρον, den Stoff, angewandt, während das περαίνειν aktiv dem πέρας selbst zukommt, welches das ἄπειρον unter seine Einwirkung, in seine Bearbeitung zieht. So gebraucht Philolaos wiederholt die Worte. Hieraus erklärt sich auch der Wechsel in den Formen des περιέχειν: nur das πέρας, als die den Stoff in der ἐπιφάνεια umschließende Form, περιέχει: das ἄπειρον, der Stoff, περιέχεται: der Stoff erleidet eben durch die Form das Umschlossenwerden. Das ist bekanntlich eine echt Aristotelische Anschauung (vgl. z. B. οὐρ. δ 4. 312 a 12 φαμὲν δὲ τὸ μὲν περιέχον τοῦ εἴδους εἶναι, τὸ δὲ περιεχόμενον τῆς ὕλης), sie paßt aber ebensogut für die Pythagoreer. Das Wort φυσ. γ 7. 207 a 35 περιέχεται γὰρ ὡς ἡ ὕλη ἐντὸς καὶ τὸ ἄπειρον, περιέχει δὲ τὸ εἶδος bezieht sich, wenn auch zunächst in bezug auf das ἄπειρον als Raum gesagt, auf jedes ἄπειρον.

Eine weitere Bestätigung dieser unserer Auffassung vom ἄπειρον und πέρας der Pythagoreer bietet, wie mir scheint, eine Vergleichung derselben mit Platonischen Vorstellungen. Daß Plato in vielen Punkten seiner Lehren von den Pythagoreern abhängig, ist stets, von Aristoteles an bis in die neueste Zeit, anerkannt worden. Unter den wiederholten vergleichenden Zusammenstellungen der Pythagoreer und Platos ist besonders μεταφ. α 6. 987 a 24 ff. zu nennen, in deren Verlaufe Aristoteles das ἄπειρον Platos von demjenigen der Pythagoreer allein dadurch unterschieden sein läßt, daß das, was den letzteren als ἓν gilt, bei Plato eine δυάς, sein μέγα und μικρόν, ist: denn der φυσ. γ 4. 203 a 7 hervorgehobene Unterschied der Lehren beider bezüglich des ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ kommt für uns hier nicht in Betracht. Und diese wesentliche Übereinstimmung der pythagoreischen und der platonischen Lehre wird auch von Theophrast a. O. betont, der beiden die gleiche Auffassung des ἄπειρον als der ungeordneten Stoffmasse zuschreibt. Daß auch die späteren, namentlich Simplicius, wieder und wieder Plato in Übereinstimmung mit den Pythagoreern anführen, mag hier nur erwähnt werden. Ist nun die Ähnlichkeit beider Lehren wirklich so groß gewesen, wie sich aus diesen Zeugnissen schließen läßt, so müssen

doch die Dialoge Platos selbst dieselbe zum Ausdruck bringen. Und da kann es nicht zweifelhaft sein, daß mehr noch als der Timäus der Dialog Philebus hier in Betracht kommt. Das mag eine kurze Betrachtung dieses Dialoges erweisen.

Unter den wechselnden Phasen, in denen Plato seine Ideenlehre entwickelt hat, nimmt der Philebus eine sehr originale Stelle ein. Dieselbe hat Döring in seiner Gesch. d. Philos. 2, 15 sogar veranlaßt, diesen Dialog dem Plato überhaupt abzusprechen. Eine solche Annahme halte ich für ganz ausgeschlossen; zuzugeben ist aber, daß die hier entwickelten Anschauungen vielfach ein eigenartiges Gepräge zeigen. Für uns kommt hier vor allem die Digression Kap. 12—16, 23 C—31 B in Betracht, die wir geradezu als eine Bearbeitung des pythagoreischen Dogmas zu dem Zwecke, dasselbe der Ideenlehre anzueignen, betrachten dürfen. Aristoteles' Rücksichtnahme auf die Platonische Lehre von der Bedeutung der Zahlen einer-, vom ἄπειρον anderseits, wie sie namentlich μεταφ. α 6 gegeben wird, bezieht sich speziell auf die Behandlung dieser Begriffe im Philebus. Und daß Plato hier mit voller Überlegung handelt, zeigt schon die Einleitung bzw. der zweite Teil Kap. 5—11, 14 C—23 C, wo der Beweisgang direkt und konsequent auf den im dritten Teil entwickelten Exkurs losgeht. Ausgehend von dem im Parmenides gewonnenen Resultate, daß das Eine nicht ohne das Viele zu denken ist, stellt Sokrates 16 C den Satz auf ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων: das, von dem man sage, es sei, bestehe aus einem und vielen, nämlich dem, was πέρας und ἀπειρία verbunden in sich habe. Es ist derselbe Satz, der schon im Parmenides 158 dahin ausgedrückt wird, daß die als das ἕτερον bezeichneten Einzeldinge, welche als solche πλήθει ἄπειρα καὶ μόρια τοῦ ὅλου, des ἕν als des πέρας teilhaftig werden können; welcher Gegensatz von ἄπειρα und πέρας im Timäus durch das ἕτερον (θάτερον) und das ταὐτόν oder κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον seinen Ausdruck erhält. Von diesem Satze der engen Verbindung von πέρας und ἄπειρα bzw. ἀπειρία geht Sokrates sodann 16 D weiter zur Darlegung der Bedeutung des ἀριθμός, wobei er stets das Verhältnis von ἄπειρον und πέρας im Auge behält und woranf zurückzukommen, um sich auf diese Weise zu dem Exkurse den Weg zu bahnen, welcher in systematischer Weise die Verbindung des ἄπειρον und πέρας und das ἐξ ἄμφοιν τούτων hervorgegangene ἕν τι ξυμμισγόμενον oder μικτόν be-

handelt. Daß hier pythagoreische Gedanken und Lehren wiedergegeben oder bearbeitet werden, kann nach dem früher Bemerkten nicht bezweifelt werden: die Verbindung des ἄπειρον und πέρας, die hohe Bedeutung des ἀριθμός sind ganz pythagoreisch. Es ist mir deshalb auch wahrscheinlich, daß Plato 16 C unter den παλαιοί, κρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, welche ταύτην φήμην, d. h. die Lehre vom πέρας und der ἀπειρία, παρέδοσαν, den Pythagoras selbst verstanden wissen will.

Sehen wir uns nun den Inhalt des Exkurses oder dritten Teils 23 C—31 B etwas genauer an, so sehen wir in dem ἄπειρον die gesamte Stoffmasse enthalten. Es sind dieselben Faktoren, welche die gesamte Physik des Altertums beherrschen. Die Stoffwelt setzt sich 29 B aus den vier Elementen πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ πνεῦμα καὶ γῆ zusammen, welche ihrerseits wieder durch die zwei Prinzipien des θερμόν und ψυχρόν 24 B bestimmt und beherrscht werden. Wenn daneben noch 25 C das ξηρότερον und ὑγρότερον, das πλέον καὶ ἔλαττον, das θᾶττον καὶ βραδύτερον, das μεῖζον καὶ σμικρότερον als in dem ἄπειρον wirkend angeführt werden, so sind das alles nur abgeleitete Begriffe, die aus dem wechselnden Übergewichte des θερμόν und ψυχρόν sich ergeben. Denn das ist eben das Charakteristische des ἄπειρον, daß es, als solches des πέρας ermangelnd, eine ungeordnete Stoffmasse bildet, die, einer vernunftgemäßen Einwirkung entbehrend, durch ein σφόδρα oder ἠρέμα, ein μᾶλλον oder ἧττον, ein σφοδρότερον oder ἡσυχαίτερον, ein πλέον oder ἔλαττον sich charakterisiert. Es ist ein ohne Maß und Ziel sich abspielendes Auf- und Abwogen einer völlig ungeordneten Materie. In diese tritt nun nach Platos Darstellung das πέρας mit seinen Maßen und Zahlen ein und schafft die Ordnungen und festen Verhältnisse des Naturgeschehens, die sich bestimmt als Formen und Normen charakterisieren. Und es ist nach den Worten Platos anzunehmen, daß die ganze Bildung der Elemente erst aus der Einwirkung des Formprinzips, des πέρας, sich entwickelt. Das bestätigt auch die Darstellung des Timäus, der denselben Zweck verfolgt wie der Exkurs im Philebus, die Weltbildung zu erklären und dieselbe auf die verschiedenen Faktoren zurückzuführen, welche hierfür tätig sind: auch hier entstehen die Einzelelemente erst aus und unter der Einwirkung des formgebenden Prinzips. Nur ist zu beachten, daß der Philebus in der Verbindung des πέρας mit dem Zahl- und Maßprinzip sich weit enger der pythagoreischen Lehre anschließt als der Timäus, welcher

der Ideenlehre als solcher treuer bleibt. Im ganzen aber weisen beide Schriften unverkennbare Ähnlichkeiten auf. Dem ἄπειρον des Philebus entspricht das γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε, das γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν 27 D. 28 A des Timäus, welches durch Einwirkung eines andern und höheren Prinzips sich zum Kosmos gestaltet. Wie hier im Timäus sich zunächst die Elemente und sodann die Bildung des ganzen Kosmos aus dem in ewiger Bewegung befindlichen Urstoffe herausbilden, so haben wir auch im Philebus das ἄπειρον als die ordnungslose Stoffmasse aufzufassen, aus der sich zunächst die vier Stoffelemente, sodann der ganze Kosmos in allen seinen Einzelheiten gestaltet.

Wenn auch nicht behauptet werden soll, das ἄπειρον Platos sei in allen Stücken dem pythagoreischen ἄπειρον entsprechend, so kann doch angesichts des bestimmten Zeugnisses des Aristoteles, nach dem die Differenz beider nur darin bestand, daß die Pythagoreer das ἄπειρον in seiner einheitlichen Masse, Plato dagegen nach den beiden Seiten seiner Erscheinung als μέγα und μικρόν auffaßte, nicht verkannt werden, daß die Setzung der beiden ἀρχαί von ἄπειρον und πέρας als Mittelpunkt und Grundlage des einen wie des andern Lehrsystems aufzufassen ist. Und zwar dürfen wir es nach dem Gesagten als sicher bezeichnen, daß das ἄπειρον das Stoffprinzip, das πέρας dagegen das Formprinzip darstellt. Das letztere tritt an das erstere heran, es bemächtigt sich desselben und formt Teile desselben, so daß der Stoff nun nicht mehr als ἄπειρον, sondern als πεπερασμένον erscheint. Plato hat diese aus der Verbindung von ἄπειρον und πέρας sich ergebende Umbildung des Stoffes als Mischung bezeichnet; für ihn sind die Zustände, wie sie sich aus der Vereinigung der beiden Prinzipien ergeben und z. B. in der zweckmäßigen Ordnung des Jahres und der Jahreszeiten, in der normalen Beschaffenheit des gesunden Körpers usw. segensreich äußern, das wichtigste; die Pythagoreer haben, soweit wir aus Aristoteles' Worten schließen dürfen, mehr der Bildung der Einzeldinge, ihren Formen und Gestalten, ihre Aufmerksamkeit zugewandt. Doch weist Aristoteles μεταφ. ν 6. 1092 b 26 ff. auch in bezug auf die pythagoreische Lehre auf die Wichtigkeit bestimmter Mischungsverhältnisse der Zahlen hin.

Haben wir so, wie ich glaube, die Grundlagen der pythagoreischen Lehre festgestellt, so fragt es sich nun, in welchem Verhältnisse d i e Z a h l e n , die nach dem übereinstimmenden Urteile des Altertums

eine Hauptrolle im System der Pythagoreer gespielt haben, zu diesen Prinzipien des ἄπειρον und πέρας gestanden haben. Aristoteles sagt hierüber μεταφ. α 5. 985 b 23—986 b 8: ἐν τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, was noch einmal durch die Worte τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν bestätigt wird. Man könnte freilich diese Worte vom Standpunkte des Aristoteles selbst erklären: Aristoteles wolle seinerseits die Dinge mit Zahlen und Zahlverhältnissen vergleichen, um so den Weg anzudeuten, auf dem die Pythagoreer zur Gleichsetzung von Zahlen und Dingen kamen; damit werde also nicht ausgeschlossen, daß, während Aristoteles selbst eine Gleichung zwischen Zahlen und Dingen aufstelle, die Pythagoreer ihrerseits beide identifizierten. Aber diese Erklärung des Ausdrucks ὁμοιώματα wird einmal durch die Fassung der Aristotelischen Worte selbst widerlegt; sie wird auch dadurch unhaltbar, daß wiederholt, auch von andern, das pythagoreische Verhältnis der Zahlen zu den Dingen als eine Gleichung dargestellt wird, woraus der Schluß berechtigt erscheint, daß diese Auffassung auf die Pythagoreer selbst zurückgeht. So sagt Aristoteles auch 987 b 11 μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν (988 a 7 μιμήματα), wo also der Ausdruck bestimmt auf die Pythagoreer selbst zurückgeführt wird, daher auch Theophrast a. O. von einem μιμεῖσθαι ἅπαντα spricht. Ähnlich sagt Aristoteles auch 986 a 3 ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν und Aristoxenus bei Stob. ecl. 1, 1, 6, p. 20 Wachsm. (Fragm. hist. Graec. 2, 289) sagt von Pythagoras πάντα τὰ πράγματα ἀπεικάζων τοῖς ἀριθμοῖς. Vgl. dazu noch Schol. Aristot. ed. Berol. IV, 540 a 1 ff.; Porphyr. v. Pyth. 48. Wir dürfen also diese Auffassung des Verhältnisses von Dingen und Zahlen als echt pythagoreisch ansehen; sie zeigt aber, daß Pythagoras bzw. seine Schule keineswegs die Dinge selbst mit den Zahlen identifizierten, die Dinge in ihrer stofflichen Grundlage mit den Zahlen gleichsetzten. Denn so ist die konsequente Anwendung von ὁμοίωμα, ὁμοιοῦν: es werden zwei voneinander unabhängige Objekte, Zustände, Verhältnisse miteinander verglichen, vergleichend nebeneinander gestellt. Vgl. z. B. ἠθ. Νικομ. θ 12. 1160 b 22 f., wo die Verhältnisse des Hauses und der Familie für die öffentlichen Verhältnisse als ὁμοιώματα καὶ παραδείγματα aufgestellt werden; ähnlich ἑρμην. α 7. 16 a 7; πολ. θ 5. 1340 a 18 usw. Schon hieraus läßt sich schließen, daß, wenn die Pythagoreer Dinge und

Zahlen miteinander verglichen oder gleichsetzten, damit keineswegs gesagt ist, daß sie die Dinge ἐν ὕλης εἴδει oder sonstwie mit den Zahlen identifizierten.

Hierfür ist die Kritik des Aristoteles μεταφ. ν 6. 1093ᵇ 11 ff. instruktiv. Derselbe spricht sich hier über die durch συστοιχία mit dem ἄπειρον und dem πέρας zusammengebrachten Begriffe aus, unter denen die Zahlen an erster Stelle stehen, und sagt von ihnen διὸ καὶ ἔοικε συμπτώμασιν· ἔστι γὰρ συμβεβηκότα μέν, ἀλλ᾽ οἰκεῖα ἀλλήλοις πάντα, ἓν δὲ τὸ ἀνάλογον. Alle diese Begriffe und somit auch die Zahlen, sagt Aristoteles, beruhen auf einem mehr zufälligen Zusammentreffen: es sind akzidentelle Eigenschaften, die mit dem Begriffe des πέρας eine gewisse Verwandtschaft haben: die Analogie ist das einheitliche, das verbindende Moment. Und wie das εἶδος, das Formprinzip selbst, als παράδειγμα aufgefaßt wird φυσ. β 3. 194ᵇ 26: und wieder die Platonischen Ideen μεταφ. α 9. 991ᵃ 2 als παραδείγματα bezeichnet werden, so können auch die Zahlen und Maße als ὁμοιώματα mit den Dingen und den dieselben bestimmenden Formen in Beziehung gesetzt werden.

Wie wir das Verhältnis aufzufassen haben, ergibt sich demnach aus dem Wesen des πέρας bzw. der πέρατα selbst. Wir haben früher gesehen, daß die πέρατα der Dinge mit den Punkten, Linien und Flächen der ἐπιφάνειαι zusammenfallen. Diese letzteren stehen aber alle unter dem Zeichen der Zahl: es sind bestimmte Zahl- und Maßverhältnisse, die in den Oberflächen der Dinge zum Ausdruck kommen. Daher der Begriff der Zahl, des ἀριθμός, für alle bestimmend und entscheidend ist. Denn alle Oberflächen lassen sich in geometrische Figuren zerlegen und, sind auch die Flächen selbst unendlich verschieden, sie lassen sich doch auf bestimmte grundlegende Formen, vor allem Dreieck und Viereck, zurückführen. Da die ganze Forschung des Pythagoras und seiner Schule von der Mathematik ausging, so ist es verständlich, daß, wenn sie den πέρατα, den äußeren Formen der Dinge, ihre Aufmerksamkeit zuwandten, die Verbindung dieser mit den mathematischen Gebilden, die Gleichsetzung jener mit Linien und Flächen, mit Dreieck, Viereck usw. sich von selbst ergab. Es ist wohl zu beachten, daß die Forschungen der Pythagoreer, abgesehen von der Arithmetik, ausschließlich der Planimetrie galten. Hier haben sie bedeutsame Entdeckungen gemacht: der pythagoreische Lehrsatz, der Satz, daß jedes Dreieck zwei rechte Winkel enthalte, gehen auf sie zurück: die Stereometrie dagegen war ihnen noch ein völlig verschlosse-

nes Gebiet. Noch Plato klagt, daß die Stereometrie, die Berechnung des kubischen Inhalts eines Körpers, eine unentdeckte Wissenschaft sei. Um so mehr, dürfen wir annehmen, stand das Innere der Körper, der stoffliche Gehalt derselben, als ein unbekanntes und unverstandenes Gebiet der pythagoreischen Forschung gegenüber. So hat sich ganz von selbst der Gegensatz von Planimetrie und Stereometrie, von den Oberflächen der Dinge in Linien und Flächen einerseits und von dem Körperinhalt der Stoffmaße anderseits gebildet. Die ἐπιφάνειαι der Einzeldinge werden so zu dem eigentlich konstitutiven Element der Dinge, dem die unbekannte Stoffmasse gegenübertritt. Es ist auffallend, daß Aristoteles, dem selbst das εἶδος das Wesentliche an der οὐσία der ὄντα ist, nicht mehr Verständnis für diese hochbedeutsame Seite der pythagoreischen Forschung zeigt. Hier tritt freilich ein Umstand entschuldigend ein. Das völlig Neue der Forschung mußte auch auf die Form, in der die Pythagoreer ihre Ergebnisse zum Ausdruck brachten, verwirrend und verdunkelnd einwirken. Daher des Aristoteles Klage μεταφ. α 5. 987ᵃ 20 ff. περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὁρίζεσθαι, λίαν δ' ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον; vgl. auch μ 6. 1080ᵇ 20 ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος ἀπορεῖν ἐοίκασιν.

Aus dieser Unklarheit im Ausdruck, die wir nach diesen Stellen in der pythagoreischen Lehre annehmen müssen, wird sich, wenigstens zum Teil, die Unsicherheit des Aristoteles in der Auffassung der pythagoreischen Zahlen erklären. Haben wir schon vorhin gesehen, daß der ἀριθμός von den Pythagoreern mit der οὐσία der Dinge enger verknüpft wird, so sagt Aristoteles bestimmt im Sinne der pythagoreischen Lehre μεταφ. α 5. 987ᵃ 19 διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν ἁπάντων. Aber nach dem, was Aristoteles selbst über die οὐσία lehrt, kann dieser Ausdruck nicht auffallen. Denn μεταφ. δ 8. 1017ᵇ 10 ff. zählt er verschiedene Formen oder Modi der οὐσία auf, die er schließlich 23 auf die zwei Hauptkategorien des ὑποκείμενον ἔσχατον, d. h. der ὕλη, und der μορφή und des εἶδος zurückführt. Der ἀριθμός der Pythagoreer fällt aber zweifellos mit der letzteren Kategorie zusammen. Ja, Aristoteles hebt dieses bestimmt hervor. Denn wenn er 17 als eine besondere Art der οὐσία anführt ἔτι, ὅσα μόρια ἐνυπάρχοντά ἐστιν ἐν τοῖς τοιούτοις ὁρίζοντά τε καὶ τόδε τι σημαίνοντα, ὧν ἀναιρουμένων ἀναιρεῖται τὸ ὅλον, οἷον ἐπιπέδου σῶμα, ὡς φασί τινες, καὶ ἐπίπεδον

γραμμῆς· καὶ ὅλος ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ εἶναί τισι τοιοῦτος, so ist nicht zu zweifeln, daß er unter dieser Ansicht eben die Pythagoreer versteht: denn eben für diese ist das ἐπίπεδον das Wesen des Körpers bestimmend und die Zahl überhaupt die οὐσία der Dinge. Der Gebrauch des Wortes οὐσία für den ἀριθμός der Pythagoreer von seiten des Aristoteles kann also auch nicht auffallen. Ähnlich heißt es μεταφ. μ 6. 1080 b 17 ἐκ τούτου (nämlich τοῦ ἀριθμοῦ) τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασὶν (οἱ Πυθαγόρειοι), was sich gleichfalls aus dem Gesagten erklärt. Auffallender schon ist μεταφ. μ 8. 1083 b 17 τὸν ἀριθμὸν τὰ ὄντα λέγουσιν· τὰ γοῦν θεωρήματα προσάπτουσι τοῖς σώμασιν ὡς ἐξ ἐκείνων ὄντων τῶν ἀριθμῶν; 11 τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγκείμενα. Aber auch hier kann, wenn τὰ ὄντα mit den ἀριθμοί identifiziert werden, dieses wieder nur so verstanden werden, daß die ἀριθμοί eben die οὐσία der Dinge ausmachen, bestimmen, den konstitutiven Faktor für dieselben bezüglich ihrer Erkenntnis ausmachen. Dazu kommt aber noch, worauf hernach einzugehen, daß auch in dem Stoffe der Dinge selbst, dem ἄπειρον, später eine besondere Art der Zahl erkannt wurde. Vorsichtiger ist dann wieder der Ausdruck μεταφ. λ 6. 987 b 24 τοὺς ἀριθμοὺς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας, was er dann freilich 27 wieder schärfer so faßt οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα. Aber gerade dieser Wechsel des Ausdrucks, die bald entferntere, bald schärfere Gleichsetzung der ἀριθμοί mit den ὄντα oder πράγματα zeigt, daß Aristoteles selbst in der Erfassung der pythagoreischen Lehre schwankend und tastend verfährt. So erscheinen die Zahlen, indem sie die Einzeldinge formen und gestalten, als αἴτια τῆς φύσεως, aus denen συνέστηκεν ὁ κόσμος μεταφ. ν 6. 1093 b 9; α 8. 990 a 22. Vgl. noch α 5. 985 b 25 τὰς τούτων ἀρχὰς (nämlich τῶν μαθημάτων) τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων; 986 a 15 φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι (οἱ Πυθ.) τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις. Wenn hier die Zahlen sogar in gewisser Weise als (ὡς) ὕλη der ὄντα bezeichnet werden, so folgt auch daraus nur, daß Aristoteles den rechten Ausdruck nicht zu finden vermag für das, was die Pythagoreer über die Zahl lehren. Denn stellen wir die verschiedenen Urteile desselben über die pythagoreischen Zahlen zusammen, so werden die letzteren zur ἀρχή, zum αἴτιον, zur ὕλη, zu den ὄντα selbst wie zu ihrer οὐσία, sie werden nicht minder zu den ὁμοιώματα, zu den πάθη und ἕξεις der Dinge. Alle diese wechselnden Ausdrücke erklären sich eben aus der Lehre, daß die πέρατα ἀριθμοί sind, d. h. daß die un-

endlich wechselnden äußeren Formen und Gestalten der Dinge, welche den letzteren erst ihr eigentliches individuelles Sein geben, auf der Zahl, den stetig wechselnden, aber doch auf einzelne feste Grundformen, wie auf den einheitlichen Begriff von Maß und Zahl zurückzuführenden ἀριθμοί beruhen. Den richtigen Standpunkt in dieser Beziehung weist uns Philolaos an, indem er Stob. ecl. 1, 21, 7b p. 188, 5W sagt καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι (während umgekehrt Aristoxenus a. O. vom pythagoreischen Standpunkt aus sagt τὰ ἄλλα ἀριθμὸς ἔχει): damit wird gesagt, daß die Zahlen a n den Dingen sind und daß sie es sind, aus denen wir unsere Kenntnis vom Wesen der Einzeldinge schöpfen. Denn die äußere Form des ὄν ist in erster Linie für die Erkenntnis desselben bestimmend und maßgebend.

Dieser Ausspruch des Philolaos führt uns auf das Wechselverhältnis des ἄπειρον und πέρας zurück. Iamblichus (in Nicom. p. 7, 24 Pist. = Boeckh Philol. p. 49 f.; Diels Vorsokr. p. 240: fr. 3) führt einen weiteren Ausspruch des Philolaos an: ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ὄντων. Damit wird gesagt, da τὰ ἐόντα πάντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντα sind, daß nur die περαίνοντα das Verständnis der Dinge bewirken; die ἄπειρα, d. h. die Stoffmasse, das Innere des einzelnen Dinges ist an sich unbekannt und unerkennbar, nur die πέρατα, die äußerlich sichtbaren Formen der ὄντα, vermitteln das Verständnis, die Erkenntnis dieser. Und daß hier diese πέρατα mit den ἀριθμοί wieder zusammenfallen, zeigt der andere Ausspruch καὶ πάντα γα μὰν τὰ γιγνωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου: nur die im πέρας sich ausdrückende Zahl läßt die Dinge erkennen. Und wieder heißt es von der Zahl Stob. ecl. 1, prooem. 3 p. 17 W. ἄνευ δὲ ταύτας πάντ' ἄπειρα καὶ ἄδηλα καὶ ἀφανῆ. κανονικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων, οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτά, οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, αἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία. νῦν δ' οὗτος κάττὰν ψυχὰν ἁρμόσδων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τὼς λόγως χωρὶς ἑκάστως τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. Der Sinn dieser Worte ist klar: ohne die Zahl, d. h. ohne die in Zahl- und Maßbestimmungen zum Ausdruck kommenden πέρατα, ist alles ἄπειρον, eine unentmischte Stoffmasse, die als solche unsichtbar und unerkennbar. Nur die Zahl,

die Maße des πέρας, des Äußeren des Dinges, gibt Aufschluß: denn diese Maßbestimmung der Form des betreffenden Dinges prägt sich in die Seele ein und vermittelt damit unsere Kenntnis von den Dingen selbst; denn sie formt die Stoffmasse zu einem bestimmten Körper um und schafft das Verhältnis der ἄπειρα und περαίνοντα, der Stoffmasse und der gestaltenden Form. Daher im folgenden noch einmal auf die Wechselbeziehung des ἀριθμός und des ἄπειρον zurückgekommen wird: nur jener ist wahr und truglos, dieses als Stoff unerkennbar, trügerisch, ohne Sinn und Vernunft. Und ähnlich sagt auch Aristoteles φυσ. α 4. 187ᵇ7 εἰ δὴ τὸ μὲν ἄπειρον ᾗ ἄπειρον ἄγνωστον, τὸ μὲν κατὰ πλῆθος ἢ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἄγνωστον πόσον τι, τὸ δὲ κατ' εἶδος ἄπειρον ἄγνωστον ποῖόν τι. Wir werden auf die höchst bedeutsamen Folgerungen, die sich hieraus für die Elementenlehre des Philolaos wie der Pythagoreer ziehen lassen, zurückkehren: hier haben wir zunächst noch das Verhältnis des ἄπειρον und πέρας zur Zahl, wie es Aristoteles im Sinne der Pythagoreer darstellt, weiter zu betrachten.

Daß Aristoteles in dem ἄπειρον und πέρας zugleich das ἄρτιον und περισσόν erkennt, kann nicht bezweifelt werden. So sagt er μεταφ. α 5. 986ᵃ17 τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον; ebenso α 8. 990ᵃ8 πέρατος καὶ ἀπείρου μόνον ὑποκειμένων καὶ περιττοῦ καὶ ἀρτίου. Er hat also in dem ἄπειρον das ἄρτιον, in dem πέρας bzw. πεπερασμένον das περιττόν erkannt. Über diese Scheidung der Zahlen an sich vgl. Stob. ecl. 1 prooem. 6, p. 20, 11 W. τῶν δὲ ἀριθμῶν ἄρτιοι μέν εἰσιν οἱ εἰς ἴσα διαιρούμενοι, περισσοὶ δὲ οἱ εἰς ἄνισα καὶ μέσον ἔχοντες. Daß aber diese Identifikation des ἄρτιος ἀριθμός mit dem ἄπειρον nur sekundäre Bedeutung hat, ist aus des Aristoteles eigenen Worten zu ersehen. Denn in schärfster Weise spricht er φυσ. γ 4. 203ᵃ 3 den Satz aus: πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι των ὄντων (nämlich τὸ ἄπειρον), οἱ μέν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Πλάτων, καθ' αὑτό, οὐχ ὡς συμβεβηκός τινι ἑτέρῳ, ἀλλ' οὐσίαν αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον, was er 5. 204ᵃ33 οὐσίαν ποιοῦσι τὸ ἄπειρον noch einmal hervorhebt. Wenn er aber zugleich 29 in den Worten κατὰ συμβεβηκὸς ἄρα ὑπάρχει τὸ ἄπειρον (was er im Gegensatz gegen die pythagoreische Auffassung als die eigene Ansicht ausspricht). ἀλλ' εἰ οὕτως εἴρηται ὅτι οὐκ ἐνδέχεται αὐτὸ λέγειν ἀρχήν, ἀλλ' ἐκεῖνο ᾧ συμβέβηκεν, τὸν ἀέρα ἢ τὸ ἄρτιον umgekehrt andeutet, das ἄπειρον der Pythagoreer sei nur ein συμβεβηκός des ἄρτιον, so erkennt

man daraus nur wieder, wie unsicher und schwankend Aristoteles der Zahlenlehre der Pythagoreer gegenübersteht. Das Urteil über das ἄπειρον als οὐσία ist aber so bestimmt und stimmt so sehr mit allem überein, was wir über das ἄπειρον festgestellt haben, daß wir daran festhalten und dementsprechend dem ἄπειρον als ὑποκείμενον ἔσχατον μεταφ. δ 8. 1017ᵇ24 die οὐσία beilegen müssen. Es tritt also damit das ἄρτιον dem ἄπειρον gegenüber in eine untergeordnete Stelle ein, und das ergibt sich ja auch, wie ich schon oben hervorgehoben habe, aus der Rangordnung der συστοιχίαι μεταφ. α 5. 986ᵃ23, wo πέρας und ἄπειρον an erster, περιττὸν καὶ ἄρτιον an zweiter Stelle stehen.

Betrachten wir nun aber die Reihe dieser συστοιχίαι etwas genauer, so sehen wir πέρας, περιττόν, ἕν, δεξιόν, ἄρρεν, ἠρεμοῦν, εὐθύ, φῶς, ἀγαθόν, τετράγωνον auf der einen, ἄπειρον, ἄρτιον, πλῆθος, ἀριστερόν, θῆλυ, κινούμενον, καμπύλον, σκότος, κακόν, ἑτερόμηκες auf der andern Seite: ν 6. 1093ᵇ12 wird neben das περιττόν außer dem εὐθύ noch das ἴσον gestellt. Wenn auch das περιττόν und ἄρτιον den anderen Begriffen voraufgeht, so ist doch nicht zu ersehen, daß unter all diesen Begriffen der einen und der andern Seite ein w e s e n t l i c h e r Unterschied ist. So wenig wir aber z. B. ἄρρεν und θῆλυ oder φώς und σκότος, oder ἀγαθόν und κακόν mit dem πέρας und ἄπειρον zu identifizieren imstande sind, so wenig scheint es mir zu passen, alle diese Begriffe der einen und der andern Kategorie dem ἄπειρον und dem πέρας gleichzustellen. Wie wir die Zahlen schon als ὁμοιώματα dieser Begriffe kennen gelernt haben, so haben wir in den συστοιχίαι überhaupt nur σύμβολα zu erkennen, die als in gewisser mystischer Beziehung zu den ἀρχαί des πέρας und ἄπειρον stehend mit diesen verbunden wurden. Σύμβολον ist ursprünglich ein integrierender Bestandteil eines Ganzen; es wird dann zum Synonym für σημεῖον. So sagt Aristoteles ἑρμ. 1. 16ᵃ4 τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα; σοφ. ἐλ. 1. 165ᵃ8 τοῖς ὀνόμασιν ἀντὶ τῶν πραγμάτων χρώμεθα συμβόλοις; ῥητ. γ 16. 1417ᵇ2 σύμβολα γίνεται ταῦτα ἃ ἴσασιν ἐκείνων ὧν οὐκ ἴσασιν. Diese Aristotelischen Anwendungen des Worts sind sehr bezeichnend für das, was man unter σύμβολα verstand. Es ist aber bekannt, daß gerade die pythagoreische Schule mit Vorliebe des symbolischen Ausdrucks sich bediente. Schon Aristoteles (fr. 191, 192 ed. Berol.) hatte dieser Seite der pythagoreischen Lehre seine Aufmerksamkeit zugewandt; Porphyrius hat v. Pyth. 38, 20 ff., 40, 11 ff. N. mehreres hierher gehöriges ange-

führt; Jamblichus v. Pyth. 82—86 handelt eingehend hierüber; der jüngere Anaximander schrieb ein eigenes Buch συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν Suid. s. v. Die Pythagoreer haben also in der Aufstellung der Reihe von συστοιχίαι, welche sie einerseits mit dem πέρας, andererseits mit dem ἄπειρον in Verbindung brachten, eine Reihe von Begriffen aufgesucht, die in irgendeiner Beziehung zu den von ihnen angenommenen ἀρχαὶ von Stoff und Form zu stehen schienen, daher Eudorus Simplic. φυσ. 181, 21 ff. diese Begriffe nur als andere ὀνόματα oder προσηγορίαι des ἕν und des δύο, d. h. des πέρας und des ἄπειρον bezeichnet. Daß in dieser Reihe die Zahlen an erster Stelle standen, haben sie selbst durch Voraufstellung des ἄρτιον und περιττὸν zum Ausdruck gebracht: ein wesentlicher Unterschied gegenüber den anderen nachgeordneten Begriffen kann daraus aber nicht gefolgert werden. Auf keinen Fall ist daraus zu schließen, daß die Zahlen den Hauptbegriffen des πέρας und ἄπειρον vor- oder gar übergeordnet gewesen sind. Sie sind nichts als ein anderer Ausdruck, ein σημεῖον oder σύμβολον der wechselnden εἴδη des πέρας, welches in seinen Linien und Flächen das Wesentliche, das Charakteristische zu sein scheint, denen gegenüber entgegengesetzte Qualitäten des Stoffs, des ἄπειρον, aufgesucht wurden.

Es ist aber wahrscheinlich, daß die Gegenüberstellung des ἄρτιον und περιττόν erst einer späteren Phase in der Entwicklung der pythagoreischen Lehre angehört und daß der ursprüngliche Gegensatz nur das ἕν und die δυάς gekannt hat. Die Aristotelischen Hervorhebungen von ἕν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς beziehen sich allerdings, soweit wir erkennen können, fast durchgehend auf das Dogma der Platoniker; doch bezeichnet Theophrast a. O. die Lehre τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός bestimmt als dem Plato und den Pythagoreern angehörig und auch Aetius 1, 3, 8 gibt τὴν μονάδα καὶ τὴν ἀόριστον δυάδα dem Pythagoras. Und ebenso hat Eudorus bei Simplic. 181, 27 als die στοιχεῖα der pythagoreischen Lehre τὸ ἕν καὶ ἡ ἀόριστος δυάς bezeichnet. Vgl. auch Sext. Emp. Pyrrh. 3, 153 f., math. 10, 261 f., 276 ff; Porphyr. a. O. 49 f. Doch nennt allerdings schon Aristoteles als τοῦ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ περιττόν, die er mit dem ἄπειρον und πεπερασμένον gleichsetzt, ohne des Gegensatzes von ἕν und δυάς zu erwähnen; der letztere scheint eben später in die συστοιχία von ἕν und πλῆθος umgesetzt zu sein. Jedenfalls ist später die Verbindung des ἄρτιον mit dem ἄπειρον, des περιττὸν

mit dem πέρας allgemein, und diese Verbindung bedarf einer Erklärung.

Der Hauptgrund, welcher die pythagoreische Lehre zur Scheidung des περιττὸν und ἄρτιον veranlaßt hat, scheint in folgendem zu liegen. War des Pythagoras Forschung im allgemeinen der Mathematik, der Arithmetik sowohl wie der Planimetrie, zugewandt, so hat er speziell besondere Beziehungen, scheinbar geheimnisvolle Kräfte einzelner Zahlen oder Raumgrößen aufgespürt. Eine solche Entdeckung bildete das Verhältnis des περιττὸν zum ἄρτιον, worüber Aristoteles φυσ. γ 4. 203ᵃ 10 ff. sich ausläßt: οἱ μὲν (näml. die Pythagoreer) τὸ ἄπειρον εἶναι τὸ ἄρτιον· τοῦτο γὰρ ἐναπολαμβανόμενον καὶ ὑπὸ τοῦ περιττοῦ περαινόμενον παρέχειν τοῖς οὖσι τὴν ἀπειρίαν· σημεῖον δ' εἶναι τούτου τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀριθμῶν· περιτιθεμένων γὰρ τῶν γνωμόνων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὁτὲ μὲν ἄλλο ἀεὶ γίγνεσθαι τὸ εἶδος, ὁτὲ δὲ ἕν. Eben dasselbe deutet auch Philolaos a. O. mit den Worten an οὗτος (ὁ ἀριθμός) — πάντα γνωστά — κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται. (Vgl. hierzu Newbold im Archiv f. Gesch. d. Philos. 19 (1906), 17 ff.). Es wird damit auf das arithmetische Gesetz hingewiesen, daß das Quadrat einer geraden Zahl verbunden mit der nächstfolgenden ungeraden Zahl gleich ist dem Quadrat der nächsthöheren geraden Zahl. So ist $1^2 + 3 = 2^2$; $2^2 + 5 = 3^2$; $3^2 + 7 = 4^2$; $4^2 + 9 = 5^2$ usw. Dasselbe Gesetz hat aber auch für die Planimetrie Gültigkeit, wofür auf Simplic. φυσ. 456 ff. zu verweisen ist.

III.

Die Geschichte des Symbolbegriffs in der Philosophie.[1])

Von

Max Schlesinger, Berlin.

Altgriechische Philosophie.

„Nicht aus den Worten, sondern vielmehr aus sich selbst sind die Dinge zu erforschen und zu ergründen." Platon.

Wenn der Leser an erster Stelle dieses Kapitels eine Definition über den Symbolbegriff bei den altgriechischen Philosophen fordert, so ist das sein gutes Recht. Und doch ist aus triftigen Gründen hier davon abgesehen worden. Selbst wenn es gelingen würde, in unanfechtbarer Weise den Begriff für jene Zeit zu bestimmen, so würde dies im Grunde die geschichtliche Betrachtung überflüssig machen, denn diese wäre dann nichts anderes mehr als eine Sammlung von Beispielen, welche die Richtigkeit der Definition stützen. Es wird aber mit gutem Bedacht auf eine geschichtliche Darstellung des Begriffs und seiner Abwandlung nicht verzichtet werden können, denn die Auffassung, welche die herangezogenen Denker vom Symbol gehabt haben, ist nicht nur für seine Begriffsbestimmung wichtig, sondern sie setzt auch umgekehrt nicht selten Persönlichkeit, Lehre und die Zeit ihrer Wirksamkeit in ein helleres Licht. Es ist dies wohl erklärlich, wenn man bedenkt, daß jene Epoche noch in Sitte, Kultus, Gesetz, kurz in Form und Handlung der symbolischen Ausdrucksweise so zuneigte, daß z. B. Karl Lamprecht im Vorwort seiner deutschen Geschichte jenes Zeitalter „das symbolische" nennt. Das damalige Verhalten des Einzelnen und besonders des geistigen Führers

[1]) Diese Abhandlung ist einer größeren in Arbeit befindlichen „Geschichte des Symbols" entnommen.

zur Symbolanwendung wird demnach wichtige Schlüsse auf die Kultur zu ziehen, viel eher gestatten, als dies in späteren Zeiten möglich wäre, wo das Leben auf einen anderen Ton abgestimmt war.

Auch dürfte die historische Behandlungsweise besser als eine andere Methode imstande sein, den Leser zum Mitarbeiter an diesem interessanten Kapitel der Geistesgeschichte zu machen, eine Methode, welche übrigens mit der Gerechtigkeit Hand in Hand geht, denn, wenn es überhaupt möglich ist, nach den lückenhaften Indizien ein Urteil zu fällen, so müssen doch vor allem die Zeugen des Prozesses abgehört werden — und die Mitarbeit des Lesers erleichtert dem Verfasser die Verantwortung.

Wem es übrigens um einen, das theoretische Material zusammenfassenden Überblick zu tun ist, der findet ihn in den ersten Kapiteln der Friedrich Creuzer'schen „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen"; das Wörterbuch der „Philosophischen Begriffe" von Rudolf Eisler setzt trotz des im Vorwort gegebenen Versprechens, die Geschichte der Begriffe mit den Zeugnissen aus dem Altertum zu beginnen, beim Symbolbegriff erst mit Kant ein. —

Die folgende Geschichtsbetrachtung bezweckt, aus der Anwendung der symbolischen Ausdrucksweise, insofern die hervorragendsten Denker sich ihrer bedient haben, die zu ihrer Zeit giltigen Eigenschaften des Symbolsbegriffs zu entnehmen; wo aber die zeitlichen Bestimmungen einen Ausblick in die Allgemeingiltigkeit gestatten, dort werden wir die geschichtliche Darstellung unterbrechen. —

Fehlen auch die urkundlichen Nachweise darüber, so muß man doch annehemen, daß, bevor sich der Wolkenvorhang vor der uns bekannten Geschichte griechischer Philosophie hob, schon ein reges Geistesleben sich entfaltet hatte. Denn, wenn der Boden nicht urbar gemacht, wenn er nicht vorher in Kultur genommen und zur Aufnahme des Samens bereit gewesen wäre, so wären die Säemänner vergeblich darüber hingeschritten, und die Körner wären im Winde verflogen.

Thales, Anaximander, Anaximenes hatten, mit dem letzten Viertel des siebenten Jahrhunderts in die Welt tretend, die Mythen der alten Dichter abgelöst, wie es Friedrich Überweg in seinem Grundriß „Geschichte der Philosophie" ausdrückt; sie hatten in ihrer Tendenz, die Einheit von Materie und Leben darzutun, im Hervorsuchen der verschiedenen Prinzipien den Grund der Dinge auf natürliche Weise

zu beantworten versucht. Diese Männer können wir für die Ackersleute ansehen, welche mit der Pflugschar den geistigen Boden auflockerten.

Die Bevölkerung der Städte, hauptsächlich des milden Joniens, war begierig geworden, auf die vielen Fragen, welche die nicht nur sie umgebende Natur, sondern die unsichtbare Welt täglich den Menschen stellte, Antwort zu erhalten. So drängte man sich um Belehrung und Lehrer, denen man ein Wissen zutraute, welches auch jenseits der Grenzen der natürlichen Dinge Bescheid wußte. Sie waren zur Stelle. Der eine war angeblich aus weiter Ferne, aus dem Wunderlande Ägypten und dem sagenreichen Asien gekommen, wo der Schatz der Weisheit bei der Priesterkaste wohlverwahrt lag; der andere nahm als Begründer seiner Wissenschaft den göttlichen Orpheus in Anspruch, was beides ihnen in den Augen der Zeitgenossen ein besonderes Ansehen verlieh.

Nach Theodor Gomperz' „Griechische Denker" hatte Onomakritos um das Jahr 600 unter der mächtigen Gunst des pisistrateischen Hauses die Kultgemeinde der Orphiker ins Leben gerufen, welche, wie Otto Kern in „Empedokles und die Orphiker" berichtet, durch die Genialität und Kühnheit ihrer Spekulation weit über Griechenland Verbreitung fand. Ihre eigene Überlieferung ist zwar eine durchaus trümmerhafte, doch haben durch sie die gewaltigsten Denker der Nation Anregung empfangen. Ihre geistig sittlichen Lehren veranschaulichten sie im Mysterion, welches sich den Eingeweihten als Symbol, den Draußenstehenden als bilderreiches Mythenbild darstellte.

Die pythagoreische Philosophie schlug einen ganz anderen Weg ein und gelangte, indem sie von der Naturerforschung ausging, zur Metaphysik und Ethik. Auch sie trug ihre Lehren in Bildern vor, deren tiefere Bedeutung nur verständlich war für die Eingeweihten. Ist der orphische Bund als religiöse Bruderschaft anzusehen, der pythagoreische dagegen als halbpolitischer Ritterorden, dessen Bestrebungen sich auch auf die Gebilde dieser Welt richteten, so ist doch nach Theodor Gomperz, dem wir diese charakteristische Bezeichnung verdanken, nicht an der frühen Verflechtung beider Gemeinschaften ein Zweifel gestattet. Reich fließt der aus beiden Quellen gespeiste Pythagoreismus; seine Äußerungen beleuchten scharf nach verschiedenen Seiten hin das Wesen des Symbols.

Die Beobachtung der Naturvorgänge mußte zu der Erkenntnis führen, daß eine unverbrüchliche Regelmäßigkeit das Weltall in vielen seiner Erscheinungen beherrscht. Die Erfahrung der steten Wiederholungen von Geschehnissen in gleichen Zeiträumen lehrte den Menschen zählen. Die Pythagoreer haben nach Überweg das Verdienst, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge zuerst das Augenmerk gelenkt zu haben. Pythagoras, mit besonderer mathematischer Begabung ausgerüstet, war derjenige, welcher der Zahl die hohe Bedeutung zuschrieb — eine höhere, als sie verdiente, indem er sie, die nur ein Werkzeug ist für den Forschenden, als Weltprinzip ansah. In anderem Zusammenhange werden wir auf die Irrlehren, zu welchen diese Überschätzung führte, zurückkommen. Hier sei nur festgestellt, daß die Kunst des Zählens und Rechnens diejenige ist, in deren Wesen die Gegnerschaft aller symbolischen Betrachtung gelegen ist. Was dem Symbol immer mehr Boden im Laufe der Zeiten abgegraben hat, das ist das exakte Denken, welches auf der Zahl aufgebaut ist, trotzdem „die ersten exakten Forscher zugleich die ersten und einflußreichsten Mystiker gewesen sind“.

Und in der Tat, gerade die Geschichte der Zahl zeigt, wie mächtig in jenen Tagen das Bedürfnis nach bildlicher Anschauung gewesen ist. Anstatt daß die Zahlen den Geist in die Fesseln der Nüchternheit schlugen, wurden sie vom Boden der Wirklichkeit emporgehoben in das Reich übersinnlicher Vorstellungen. Bei den Pythagoreern fügte sich noch nicht die Erkenntnis in die später anerkannte Allmacht der Zahl; die Zahl wandelte vielmehr ihr Wesen in ein ihr fremdes, ihrer eigentlichen Bedeutung entgegengesetztes, in eine Handhabe der Symbolik.

Die ganze Arbeit, welche uns obliegt, der ganze Zeitraum, welchen wir zu durchmessen haben, sie zeigen den nie ruhenden Kampf zwischen sinnlicher Anschauung und exakter Forschung; hier das Panier des Symbols mit seinem luftigen, vielfach lichtscheuen Gefolge, dort Zahl und Maß, um welche sich die Wissenschaften später scharen. Wir begegnen Zeitläuften, wo jenes auf den Höhen der Menschheit flattert, und anderen, wo es von Blut und Staub bedeckt kaum noch erkennbar am Boden geschleift wird.

Und doch, derselbe Pythagoras, welcher zuerst in der Zahl das Wesen der Dinge erkannte, war derjenige, an dessen Namen sich im griechischen Altertum das Symbolwort so eng anschloß, daß beide

unauflöslich verbunden erscheinen in dem Begriff Πυθαγόρα τὰ σύμβολα, Pythagorae symbola.

Pythagoras soll nach den übereinstimmenden Angaben seiner Biographen nichts schriftliches hinterlassen haben; wir kennen demnach seine Lehre und die sogenannten Symbola nur aus den Überlieferungen seiner zahlreichen Schüler. Aber sein Wort hatte im Altertum unendliches Gewicht, fast Beweiskraft; die Äußerung „Pythagoras sagte" war ausschlaggebend; seine Gebote und Verbote dürften weit über den Kreis seiner Schule hinaus Beachtung und Gehorsam gefunden haben.

In einem Sammelbande der Pariser Buchhändler Firmin-Didot sind die alten Biographien des Pythagoras von Westermann vereinigt; sie sind geschrieben von „Diogenes von Laerte" welcher im zweiten oder dritten Jahrhundert nach Christo lebte, von „Porphyrios", welcher in Athen ums Jahr 233 geboren wurde, und von „Jamblichos" aus Chalcis, welcher an der Wende des dritten und vierten Jahrhunderts lehrte. Nach den Mitteilungen des letzteren verstanden die Schüler des Pythagoras ihren Meister in so vollkommener Weise, daß sie sich gleich jenem der ἐχεμυθία bedienten, der Kunst, ihre Lehren vor der Menge verschlossen zu halten, ihnen aber andererseits für die Eingeweihten den göttlichen Stempel aufzudrücken. — Diogenes Laertias nennt diese Lehrweise διὰ συμβόλων διδασκαλία, und Porphyrios führt sie auf des Pythagoras Kenntnis der ägyptischen Sprache zurück, in welcher nach damaliger Meinung jedes Wort eine dreifache Bedeutung hatte, nämlich eine buchstäbliche, eine hieroglyphische und eine symbolische. — In der Neuzeit gelten die Symbola nicht mehr für ein Werk des Pythagoras; näheres findet man darüber in Zellers „Philosophie der Griechen": Philolaos, der älteste und größte Schüler des Pythagoras, erwähnt sie, wenigstens in den auf uns überkommenen Fragmenten, nicht. Selbstverständlich beugen wir uns Hermann Diels' Autorität; seine „Fragmente der Vorsokratiker" versetzen die Symbola, welche Lactantius mystische Vorschriften nennt, in die Schule der Pythagoreer. Aber da, wie einwandsfrei bezeugt ist, der Geschichtsschreiber Anaximander der Jüngere von Milet, welcher während der Regierungszeit des Perserkönigs Artaxerxes Mnemon, also um das Jahr 400 lebte, schon die Symbola Pythagorae auf ihre Bedeutung untersucht hat, so werden sie wohl, wenn nicht bei Lebzeiten des Pythagoras, bald nach seinem

Tode niedergeschrieben worden sein; denn es liegt doch wahrlich in der Natur der Sache und in der Eigenart jener Tage, daß zwischen der Niederschrift und der Auslegung eine längere Spanne Zeit vergehen mußte. — Allerdings wurde, wie leicht erweislich ist, der Name des Pythagoras häufig mißbraucht, denn die Zahl der ursprünglich seinen Namen tragenden Symbola vergrößerte sich später erheblich. Anaximander führt zwölf Aussprüche an, Plutarch schon neunundfünfzig als angeblich authentisch, Dacier „Symboles de Pythagore" bringt es auf fünfundsiebenzig.

Wir glauben in den von Porphyrios mitgeteilten noch Form und Bildanwendung der ursprünglichen Aufzeichnungen zu finden und geben sie in wörtlicher Übersetzung folgendermaßen:

Die Wagschale darfst du nicht beschweren.
Das Herz sollst du nicht verzehren.
Auf den Scheffel sollst du dich nicht setzen.
Das Feuer darfst du nicht mit dem Schwerte schüren.
Mit dem Götterbild darfst du nicht den Fingerring schmücken.
Den Festeskranz sollst du nicht zerreißen.
Die öffentliche Straße sollst du nicht gehen.
Die (geschwätzigen) Schwalben sollst du nicht unter deinem Dache aufnehmen.
Dein Bündel sollst du stets gepackt halten.
Bepacke deine Mitmenschen, aber entlaste sie nicht.
Opfere den Göttern mit den Ohren (durch Ohrenschmaus).

Porphyrios versieht die Symbola mit kürzeren Auslegungen, andere geben jedem Satze auch zwei und drei Erklärungen, so Plutarch, Alexander Polyhistor, Androcydes, Suidas, gelehrte Heiden und Kirchenväter. Hier interessiert aber nicht der sittliche Geist der Sentenzen, sondern ihre Form, und diese zeigt manches bedeutsame Merkmal des Symbolbegriffs; wir sehen es vor allem in dem leichtfaßlichen Bilde, welches geschickt gewählt war, den geistigen Inhalt zu veranschaulichen, ihm ein schwereres Gewicht zu geben und es nahezu unvergeßbar zu machen. Der Augenschein lehrt, daß die Symbolik alltäglicher Gewohnheit und der beständigen Umgebung jener Zeit entnommen ist, so daß die Sprachbilder dem körperlichen Auge nicht etwa fremd erschienen: das Herz des Opfertiers, Feuer, Waffe, Schmuck, Maß, Straße, Hausschwalbe, Feste, alle waren sie jedem Hörer von Kindheit an bekannt. — Anders verhielt es sich natürlich mit ihrer geistigen Bedeutung. Die Symbola sind Kundgebungen sittlicher Lebensführung in Form von Verboten und Geboten; von denjenigen anderer Gesetzgeber unterscheiden sie sich dadurch, daß

sie nicht göttliche Befehle kund tun, und daß weder Strafe noch Belohnung an ihre Befolgung geknüpft ist. Allerdings waren sie nicht, im Gegensatze zu dem mosaischen Dekalog, für ein ganzes Volk bestimmt, sondern, wie sicher anzunehmen ist, für eine ausgewählte Schar abgefaßt worden, welche die Meister vorzubilden und in die Lehren des Pythagoras einzuweihen hatten. Wäre es anders, und hätte das ganze Volk die Symbola verstanden oder auch nur verstehen können, so hätte es nicht der vielen Auslegungen im Altertum bedurft. Dacier, ein feiner Kopf des 18. Jahrhunderts, nennt sie die Wiege der Moral; er glaubt, sie seien so geformt gewesen, um in einer Zeit, in welcher die Moral noch nicht methodisch gelehrt wurde, sich leicht dem Gedächtnis einzuprägen; er verweist auf Vorbilder aus Ägypten, Judäa und Arabien und sieht in der symbolischen Form das Bestreben, die Lehren mitzuteilen, ohne sie gemein zu machen. Mulach, Herausgeber der Fragmenta philosophorum Graecorum, charakterisiert die Symbola Pythagorica etwa folgendermaßen: nichts entspricht so sehr der pythagoreischen Philosophie wie die symbolische Art ihrer zugleich vernehmlichen und verschwiegenen Lehre, so daß sich die bekannte Anweisung erübrigt: „Verkünden werde ich den Eingeweihten, aber für die Uneingeweihten sind die Tore zu schließen“. Jenen offenbart sie ihr Wesen, jenen läßt sie ihr geistiges Licht erstrahlen, für diese aber bleibt sie unkenntlich und unerfaßbar. Denn wie nach Heraklit der delphische Gott sich nicht deutlich noch versteckt äußert, sondern durch Zeichen kündet, so wird in den Symbolen des Phythagoras dasjenige verborgen, was offenkundig zu sein scheint, das Verständliche aber wird versteckt.“ —

Anders die auch dem Pythagoras zugeschriebenen Χρῦσα Ἔπη. Nichts Bildliches, nichts Verstecktes, nichts Unverständliches, nichts Symbolisches enthalten die Goldenen Sprüche, zu denen der Neuplatoniker Hierokles, welcher im 5. Jahrhundert nach Christo zu Alexandrien lebte, einen Kommentar geschrieben hat.

Die Lehren beginnen mit den Sätzen: „Ehret die Götter, die Heroen, die Dämonen — schließe dich den Tugendhaften an — bekämpfe deine Leidenschaften — halte dich fern von Lastern — beobachte die Gerechtigkeit — ertrage dein Los“; sie schließen: „wenn du deinen sterblichen Körper abgestreift hast, so wirst du zum reinen Äther aufsteigen, ein Unsterblicher sein, und der Tod wird keine Gewalt mehr über dich haben.“

Also ein glatter Sittenkodex mit Vergeltung und einer Unsterblichkeitslehre, welche sich, als Pythagoras lehrte, noch nicht bis zu dieser Reinheit gesteigert hatte. Gerade diese jüngeren χρῦσα ἔπη erscheinen geeignet, die σύμβολα Πυθαγόρα in ein höheres Altertum zu heben, von welchem H. Diels sagt, daß, abgesehen von der beabsichtigten oder unbeabsichtigten Unklarheit der Sprache, sich die aus der Tiefe zum ersten Male aufsteigenden Gedanken nur mühsam durchringen.“ Von dieser Schwierigkeit der Ausdrucksweise lassen die Goldenen Sprüche nichts mehr erkennen, obwohl sie Ziegler's „Geschichte der Ethik“ ins 5. Jahrhundert setzt; Mulach reiht sie in eine viel spätere Zeit ein, während Überweg und A. sie überhaupt als unecht ansehen.

Über die Echtheit der den Pythagoreern zugeschriebenen Werke ist eine große Literatur vorhanden, welche in neuerer Zeit ihren Ausgang von den Untersuchungen August Boeckhs genommen hat und in Zellers Abschnitt „Pythagoreische Schriften“ sehr übersichtlich zusammengefaßt ist.

Ein dem Pythagoras zeitlich nahe stehender, aber ihn und alle Denker und Dichter von abweichender Richtung schroff bekämpfender war Heraklit von Ephesus. Da auch seine Lehren, man sie mit Hermann Diels' „Herakleitos von Ephesus“ Aphorismen nennen, von der physikalischen Forschung ausgingen, so hat die Geschichte ihm öfter einen Platz neben den ionischen Physiologen angewiesen. In erster Reihe Aristoteles. Er nämlich, und selbstverständlich viele nach ihm, sprachen die Ansicht aus, daß, wie jene Philosophen den Grund der Dinge in irgendeinem Naturelement erkannt hätten, so habe Heraklit das Feuer als „sinnlich eigentlich“ aufgefaßt und als Urprinzip hingestellt. Die Meinungen der Gelehrten haben sich aber in dieser Hinsicht vielfach widersprochen. Ernst Chr. Hch. Peithmann, der jüngste Darsteller der „vorsokratischen Naturphilosophie“, geht soweit, Aristoteles vorzuwerfen, er habe sich, auf der Suche nach den Urprinzipien bei den verschiedenen Philosophen, hinsichtlich des Heraklit einer beabsichtigten Irreführung schuldig gemacht. Dieser Gelehrte wie Lassalle „Die Philosophie Heraklits des Dunklen von Ephesus“, Schleiermacher „Herakleitus der Dunkle von Ephesus“, Dilthey „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ betrachten das heraklitische Feuer als ein „symbolisch unsinnlich“ gemeintes Bild.

Theodor Gomperz, unterstützt von Edm. Pfleiderer „die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee“, neigt einer Mittelstellung zu, gegen welche sich aber wieder Herm. Diels im Archiv für die Geschichte der Philosophie wendet. Pfleiderer erblickt nämlich in der gesamten heraklitischen Darstellung den Standpunkt der ἐναντιοδρομία, das will sagen, er glaubt ein unaufhörliches Schwanken zwischen Anschauung und Gedanken zu beobachten, und wendet sie auf das Feuer an, „welches ihm nicht als Bild und Symbol, sondern als Sache, aber nicht als Hauptsache erscheint.“

Die sich widersprechenden Ansichten der Gelehrten können den Leser der fragmentarischen Überbleibsel nicht in Erstaunen setzen. Um sich aber selbst Klarheit zu verschaffen, bedarf es des näheren Eingehens auf die heraklitische Darstellungsweise.

Von alters her galt Heraklit für einen der am schwersten begreifbaren Philosophen. Das Rätselhafte der von ihm hinterlassenen Sätze regte immer wieder zum Studium seiner Weltauffassung an. Die griechische, römische, alexandrinische Zeit, dann das achtzehnte und vor allem das neunzehnte Jahrhundert haben ihn neu zu erfassen versucht; die letzten Jahre haben die Heraklitliteratur von neuem stark anschwellen lassen.

Früher stritt man darüber, ob Heraklit seine Lehre aus orientalischer Religion und orphischer Anschauung entnommen habe, oder ob er selbst ihr Begründer gewesen sei. Lassalle entscheidet sich, die auseinandergehenden Meinungen vereinigend, dahin, daß Heraklit der Finder des neuen Gedankens von der Idee des Werdens gewesen sei, Beispiel und Hinweis aber jenen Religionssystemen entnommen habe. —

Plutarch erzählt von Heraklit, daß er auf das Geheiß, vor dem Volke zu sprechen, die Rednertribüne bestiegen, im Mischkrug Wasser und Mehl gemengt, den Trank mit einem Gewächsstengel umgerührt und endlich das Gemisch getrunken, aber, ohne ein Wort zu sprechen, die Tribüne wieder verlassen habe.

Ob nun diese Geschichte auf Wahrheit beruht, oder ob sie erfunden ist, sie charakterisiert trefflich die Ansicht, welche das Altertum über Heraklit hatte. Solche Überlieferungen sind zwar nicht als historische Quellen zu betrachten, aber man darf aus ihnen auf die Gesinnung der Zeitgenossen schließen, und darin pflegen sie nicht

zu täuschen. Daneben lehrt diese Geschichte noch verschiedenes sehr Beachtenswertes, nämlich einen der wesentlichsten Grundsätze heraklitischer Philosophie, wonach in der Welt, wie in diesem Gefäß die darin vorhandenen Stoffe durch Schütteln immer wieder gelöst und immer wieder vereinigt werden — ferner gibt sie geradezu ein Schulbeispiel für symbolische Handlung — und endlich im Mischkrug ein in Heraklits symbolischer Darstellung oft gebrauchtes Bild.

Daß Heraklits Lehrweise im ganzen eine symbolische war, wurde noch von keinem seiner Erklärer in Abrede gestellt; nur darüber gehen die Ansichten weit auseinander — es wurde ja im Eingang dieses Kapitels ein Beispiel dafür angeführt —, in welchem Grade es der Fall ist, und was den Anlaß dazu bot.

Zunächst ist der Tatbestand festzustellen, daß, außer den schon erwähnten Wortbildern von Feuer und Mischkrug, auch Zeit, Kampf und Friede, Notwendigkeit und Gerechtigkeit, der Weg nach oben und unten, Lyra und Bogen, Kreis und Fluß, Erde und Meer nicht gegenständlich oder im üblichen Sinne begriffen werden können, sondern, wie jedesmal der Zusammenhang zeigt, an Stelle anderer Begriffe gesetzt sind und als Symbole dienen. Sie leiden insgesamt an dem Fehler schwerer Verständlichkeit an und für sich, und an dem schwereren, daß sie nicht in die Gewöhnung der Sprache übergegangen waren, sondern ihrem Gebrauch sogar widerstritten. Beispielsweise versinnbildlicht das Meer als feuchtes Element die Zeugung, die Erde Verwesung, Leier und Bogen die kosmische Harmonie; wenn das Feuer nicht als physisches Element aufgefaßt wird, so erkennen es einige als das Lebendige und Bewegte in der Natur, andere nehmen es für den spekulativen Begriff von Sein und Nichtsein. Zum Teil müssen wir den Erklärern Glauben schenken, nicht selten widersprechen sie sich.

Gustav Teichmüller's Frage in „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe“: in welcher Weise Heraklit die noch nicht formulierten Termini auszudrücken gewußt hat, findet die Beantwortung: er nahm teils solche Symbole, wie sie aus den orientalischen und orphischen Kulten überkommen waren, „denn die religiösen Prinzipe sind ihm nur Bilder und Symbole“, teils ergaben sie sich, abgesehen von einer Anlehnung an gewisse Lehren des Pythagoras, aus seinem eigenen philosophischen System vom Fließen der Dinge,

von ihrem steten Werden aus dem Vergehen, von der Harmonie, welche das Ineinanderübergehen der Gegensätze schuf. —

Nötigte aber nur das Unvermögen der damaligen Sprache dem Verfasser die symbolische Ausdrucksweise auf? geschah also die Anwendung von Sprachsymbolen unter dem Zwange der Verhältnisse ohne die Absicht Heraklits? oder entsprang sie anderen Beweggründen?

Auch hierüber sind die Ansichten gespalten.

Für die erste Meinung spricht die Tiefgründigkeit der heraklitischen Lehre, welche der bündigen Mitteilung geradezu unüberwindbare Schwierigkeiten bereitete; man muß jene frühe Zeit in Betracht ziehen, in welcher das Instrument der Sprache, noch nicht fein genug geschliffen zur scharfen Gedankenführung, für den Philosophen kaum benutzbar war, noch viel weniger aber für Ohr und Geist der Menge. Nur in Bildern konnte sich das Ringen äußern, der Gedankenfülle Herr zu werden, nur in Bildern der heiße Drang, sich mitzuteilen und verstanden zu werden.

Pfleiderer nimmt wieder einen vermittelnden Standpunkt ein, indem er ausführt, „daß Heraklit die Realsymbolik, welche im Wesen seiner Lehre lag, in adäquater Weise idealiter durch Sprache und Ausdrucksweise nachzuahmen bestrebt war und zu symbolisieren liebte, oder in Wortspielen und Metonymien sich zu ergehen und abstrakte Gedanken in plastisch-konkrete Bilder zu hüllen versuchte.“

Auf der entgegengesetzten Seite steht eine ganze Gruppe von Gelehrten unter Führung von Cicero, welcher der Symbolik überhaupt abhold war. Er sieht in dieser Ausdrucksweise einen schriftstellerischen Kunstgriff; auch Diels hält absichtliche Dunkelheit und beabsichtigte Doppelsinnigkeit, welche er übrigens mehr in der Form als im Inhalt zu finden glaubt, für nicht unwahrscheinlich. Überweg schließt sich ihm an.

Diese für unsere Untersuchung sehr wichtige Frage läßt sich wohl dahin beantworten:

Zunächst lag es im Wesen jener Zeit, wie Clemens von Alexandrien versichert, und es entsprach ihrem Gefühle, daß die wahren Prinzipien der Dinge in Rätseln, Symbolen, Allegorien und Metaphern mitgeteilt wurden. Sodann war es nicht sowohl der Nachahmungstrieb eines so selbständig denkenden Geistes, der sich des Symbols bediente, weil es sich etwa in den orientalischen und orphischen Kulten so stark aus-

gesprochen hatte, es war vielmehr das Vorhandensein der gleichen Gründe, welche dort obwalteten, übrigens eine der wesentlichsten Ursachen der Symbolanwendung überhaupt: die Unmöglichkeit, Übersinnliches anders auszudrücken als durch sinnlich Greifbares oder wenigstens begrifflich Bekanntes. — Beruhte denn nicht ferner die heraklitische Anschauung auf der Erkenntnis einer ewigen Weltsymbolik? Man denke an den Satz: „Das All ist nur die sichtbare Verwirklichung der Harmonie des sich Entgegengesetzten.“ Ein anderes Mal spricht Heraklis von der sichtbaren Verwirklichung der Natur, welche sich zu verbergen liebt. Die Natur betrachtet er überhaupt nur als die körperliche Verkündigung, als die Hülle des den ganzen Naturlauf beherrschenden vernünftigen Gesetzes. —

Ein Denker, welcher so unendliche Weiten umspannte, dem das ganze sichtbare Weltall nur als ungeheures Symbol für den Weltgeist erschien, dem galten alle Erscheinungen nur als Abbilder des unsichtbaren Urbilds, dem war die Symbolsprache die naturgemäße.

Schließlich konnte sich Heraklit auf das von ihm geprägte Wort berufen: Der Herrscher, dessen Orakel in Delphi ist, nicht spricht er mit Worten, noch verbirgt er seinen Sinn, sondern durch Zeichen kündet er (σημαίνει). Diesem göttlichen Beispiel in solcher Weise zu folgen, wie es der Natur des Menschen entspricht, das war sein hohes Ziel, und die symbolische Ausdrucksweise sein Mittel, sich ihm zu nähern.

Freilich nicht, es zu erreichen. Wo waren hier die Ratschläge der delphischen Priesterschaft, welche die Zeichensprache den Antwort Heischenden enthüllten?

Um so wahrscheinlicher waren die Mißverständnisse, je weniger der Weise die allgemein üblichen Sprachbilder benutzte, sondern sie aus anderen Kulturen bezog oder selbstschöpferisch bildete. — Ein wichtiges Erfordernis des Symbols ist leichte und ausgedehnteste Verständlichkeit. In späteren Zeiten wird uns ein anderes Beispiel begegnen, wo die gekünstelte, die nicht volkstümliche Symbolbildung auf Widerstand stieß und in sich verkümmerte.

Ein Schritt abseits von den dunklen Pfaden der beiden Philosophen zu den Distichen des gleichaltrigen Dichters Theognis führt andere und viel leichter verständliche Ursachen für die Anwendung symbolischer Behandlung vor Augen.

Wir denken derjenigen Elegie, welche Binder in seiner Übersetzung mit der Überschrift „Symbolische Anspielungen auf die bürgerlichen Wirren in Megara“ versehen hat, und zwar besonders der Verse, welche Welcker „Theognidis Reliquiae“ mit 74112 und Harrison „Studies in Theognis“ mit 68112 numeriert hat. Während die Herausgeber manches der den Namen Theognis tragenden Gedichte späteren Verfassern zuschreiben, so geschieht es dieser Elegie nicht trotz einer für jene Zeit merkwürdig frühreifen dichterischen Reflexion. Die historische Anspielung kann auch in der Tat ohne Zwang auf die politischen und persönlichen Erfahrungen des Dichters bezogen werden. Das Gedicht zeichnet ein Schiff, wie es in finsterer Nacht durch die hochwallende Meerflut zieht. Es befindet sich in der Gewalt einer zuchtlosen, meuternden Mannschaft, welche den kundigen Steuermann beseitigt hat. Die Schätze, welches es birgt, werden von den Matrosen willkürlich und ungerecht untereinander verteilt.

Die Schlußverse lauten nach Binder:

„Mir ist bang, in den Grund schlinge die Welle das Schiff.
Das ist's, was ich, in Rätsel gehüllt, andeute den Wackern,
Aber er merkt's auch wohl, ist er verständig, der Schuft.“

Die Übersetzung wäre ohne die willkürliche Überschrift unverständlich, denn nicht um Wackere und Schufte handelt es sich in diesem Gedicht, sondern um ἀγαθοί und κακοί, das will sagen, wie Welcker schon in seinen „Adnotationes“ erklärt, Mitglieder der Adelsgeschlechter (gens, gentry) und im Gegensatz zu ihnen Leute aus dem Volke (vulgus, populus genti dominanti subditus), Plebejer, welche unter dem Tyrann Theagenes obgesiegt hatten, — ein Kampf, in welchem auch der zur aristokratischen Partei gehörige Dichter Vaterland und Vermögen verloren hatte.

Ταῦτα μοι ᾐνίχθω κεκρυμένα τοῖς ἀγαθοῖσι (anderweitig ἀγαθοῦσιν) lautet der Vers im Original; ᾐνίχθω ist abzuleiten von αἰνίσσομαι, dem Verbum von τὸ αἶνος, das Rätsel.

Theognis erklärt hiermit den Grund, weshalb er den Gedanken rätselhaft ausspricht; für die Wissenden sei er trotzdem so durchsichtig wie es nur angänglich sei, jedoch für die Menge bleibe er geheimnisvoll verhüllt. Wenn man das, wohl durch den Zwang des Verses über Gebühr Zusammengezogene auseinanderzieht, so meint der Dichter: Das, was ich zu künden habe, verbarg ich im eben gebrauchten Gleichnis vom Schiffe; leicht löst sich das rätselhaft An-

gedeutete dem Aristokraten, schwer, aber allenfalls auch dem Plebejer, wenn er verständig ist.

Konnte man bei Pythagoras und bei Heraklit oftmals im Zweifel sein, ob sie mit ihren Worten den eigentlichen Sinn aussprechen oder ihn in bildlicher Weise einkleiden wollten, so finden wir hier bei Theognis eine geradezu verblüffende Offenheit. Die Verse dieser Elegie scheinen nicht nur auf den ersten Blick etwas anderes zu sagen, als ihr Wortsinn ausspricht — sonst wäre ja der Schluß der Elegie ganz unverständlich — nein, der Dichter gibt ihnen ausdrücklich die Signatur des Symbolischen, indem er den Inhalt als verborgen und rätselhaft bezeichnet. Er geht aber noch einen Schritt weiter. Heraklit hatte, wie wir sahen, den Gebrauch der symbolischen Ausdrucksweise angedeutet, mit dem Hinweis auf die sich geheimnisvoll verbergende Natur und auf die durch Zeichen kündende Gottheit; Theognis hat sozusagen viel praktischere Gründe, und er zögert nicht, den einen derselben — wenigstens dem Leser oder Hörer unumwunden mitzuteilen. — Das ist ein in der ernsten Dichtung sehr seltener Fall, man möchte ihn sogar im allgemeinen als unpoetisch bezeichnen, aber die hier angeführten Verse fallen durchaus nicht aus dem dichterischen Rahmen, sie verbleiben in der poetischen Stimmung, sie sind, um uns jetzt geläufiger Ausdrücke zu bedienen, so sehr naiv oder so sehr raffiniert, daß ein wirksamerer Abschluß für diese Elegie gar nicht zu wünschen ist.

Das Gedicht soll aufreizend wirken, es ist in eminentem Sinne politisch, ein Kampflied, das den Mut der Aristokratie aufrichten und auch den Plebejern die Gefahr zeigen soll, in welche sie der betretene Weg führt.

Hier ist die symbolische Behandlung zweifellos in vollem Maße beabsichtigt, und zwar aus verschiedenen Gründen, denn die Verhüllung reizt, wie der Dichter weiß, zur Aufmerksamkeit, zum Nachdenken, in diesem Zusammenhange zur Empörung; das mühsam Enthüllte prägt sich dem Geiste ganz besonders tief ein, viel tiefer als das bei halbem Zuhören leicht Verständliche, andererseits zieht Theognis die mehrdeutige Darstellung der unzweideutigen für dieses Kampflied vor, um im Schutze ihres Zwielichts vor weiterer Verfolgung sicher zu sein. Beide Gründe haben in Zeiten politischer Wirren häufig die Dichter eine symbolische Einhüllung wählen lassen, was um so eher geschehen konnte, weil die symbolische Behand-

lung sich mit der Dichtkunst überhaupt in gutem Einvernehmen befindet.

Der älteste und der wahrscheinlich am besten in die Gedanken des Meisters eingeweihte Schüler, welcher die erste Darstellung der pythagoreischen Lehre gab, war Philolaos von Kroton, von dessen Werken sich Fragmente in erfreulicher Reichhaltigkeit erhalten haben. Im Hinblick auf spätere Abschnitte dieser Arbeit geben wir an dieser Stelle des Philolaos leitende, im letzten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts niedergeschriebene Ideen über die Zahl nach H. Diels' Übersetzung. — Sie dienen zur Ergänzung des im pythagoreischen Abschnitte Gesagten. Dort war die Zahl nur als Handhabe der Symbolik bezeichnet worden: auch Philolaos betrachtete sie nicht etwa wie die spätere Zeit als vielsagendes Zeichen eines Zustandes oder eines Geschehens. Wir zitieren aus dem Werke Περὶ ῥύθμων καὶ μέτρων III. Buch: „Die Zahl ist das herrschende und unerschaffene Band des ewigen Beharrens der innerweltlichen Dinge; sie beruht nicht auf Satzung, sondern sie ist von Natur in den Dingen vorhanden: das Wesen der Zahl ist kenntnisspendend, führend und lehrend für jeglichen in jedem Dinge, sie bringt alle Dinge mit der Sinneswahrnehmung in Einklang innerhalb der Seele. Die Wirksamkeit und das Wesen der Zahl muß man nach der Kraft beurteilen, die in der Zehnzahl liegt: denn sie ist groß, alles vollendend, alles wirkend und Anfang und Führerin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens."

Es würde zu weit führen, die pythagoreischen Lehren vom Begrenzten und Unbegrenzten, die Theorie der aus der Beobachtung des Musikinstruments Monochord gefundenen Tonlehre, welche zur Harmonie und zur Unterstützung der Zahlenlehre führte, hier zu verfolgen; es soll aber festgestellt werden, daß die damalige Überschätzung der Zahl zwar auf einer Verkennung ihres Wesens beruhte, daß jedoch die abergläubische Symbolik, welche in der Folgezeit hervortrat, viel mehr auf die phantastische Spielerei und mystische Denkfaulheit zurückzuführen ist als auf die nur leise nachklingenden Schwingungen jenes ungemein scharfsinnigen Philosophems.

Kaum etwas ist mehr geeignet, die Verschiedenheit des antiken und modernen Denkens zu erweisen als der Begriffswandel, welchen die Zahl erlebte. Die gegenwärtige Ansicht über ihr Wesen gibt R. Dedekind in seinem Buche „Was sind und was sollen die Zahlen?"

mit den Worten: „Es sind freie Schöpfungen des menschlichen Geistes, welche als ein Mittel dienen, die Dinge leichter und schärfer aufzufassen. Die Lehre von den Zahlen ist ein Teil der Logik, der Zahlenbegriff gänzlich unabhängig von den Vorstellungen und Anschauungen des Raumes und der Zeit, vielmehr unmittelbarer Ausfluß der reinen Denkgesetze." Die Geschichte der Zahl lehrt, daß das Symbol im ewigen Werden und Vergehen wächst und schwindet. Was einst als eines Begriffs wichtige Eigenschaft erschien, was als Wirklichkeit geglaubt wurde, wird mit unendlich feinen Abstufungen zum bezeichnenden Bilde. Auch dieses verblaßt wieder, um später vielleicht in irgendeiner Lebensäußerung, in Sprache, Verkehr, Recht oder im Kunstwerk, im Aberglauben oder Glauben wieder aufzuerstehen, vielleicht auch, von der phantastischen Hülle befreit, in die reine Begriffswelt aufgenommen zu werden.

Überblicken wir die hervorragendsten Erscheinungen der sich anschließenden griechischen Philosophie, so bemerken wir ein Nachlassen der symbolischen Darstellungsweise. Unter anderem mögen folgende Umstände dazu die Veranlassung gegeben haben. Nachdem die philosophische Sprache aus den rohesten Anfängen getreten war, hatte sich auch die Verständnismöglichkeit gebessert und die sprachliche Veranschaulichungsweise entbehrlich gemacht. Dazu kam, daß der Wunsch, die Lehren in geschlossenen Bünden geheim zu halten, nicht mehr gehegt wurde, und daß damit auch die Notwendigkeit entfiel, eine nur den Eingeweihten verständliche Geheimsprache zur Anwendung zu bringen. Schließlich verlangte der Stoff, den es nunmehr zu erforschen und zu bewältigen gab, ein keckes Anfassen, einen Bruch mit Menschenfurcht und Gottesscheu. Drängte Zeit und Lehre auch nicht mehr nach symbolischer Verhüllung der Wahrheit, so wurde sie doch nur selten nüchtern prosaisch vorgetragen; es ist um diese frühe Zeit fast durchgängig noch gehobene Sprache im Gebrauch, in welcher die Lehrsätze verkündet wurden, übrigens eine sehr stimmungsvolle Poesie, welche häufig allegorische Gewandung annimmt.

Wir folgen weiter den von H. Diels gesammelten und übersetzten Fragmenten.

Um die Mitte des fünften Jahrhunderts tritt die eleatische Schule auf, welche sich aus den Philosophen Xenophanes, Parmenides, Zenon und Melissos zusammensetzt.

Nicht mehr das Anschauen, welches die Phantasie anregt und über sie durch Bezeichnung des Ähnlichen in Verschiedenem zur Symbolbildung führt, hat für diese Männer Bedeutung, sondern sie halten das Wesen der Dinge nur mittels des Denkens für erkennbar. Diese Geistesrichtung leitete sie auf die Einheit alles Seins.

Des Xenophanes daraus entstandener monotheistischer Glaube und seine Ansicht über die Göttergestalt wird uns noch später beschäftigen.

Parmenides, in seinem Lehrgedichte ein herrliches Bild entwerfend, geleitet den Jüngling zur Göttin Dike auf menschenfernem Pfade, auf daß sein Verstand die vielumstrittene Entscheidung treffen soll zwischen der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlichem Herz und der Sterblichen Wahngedanken.

Den Eleaten folgte der sich in seinem Sühneliede selbst als unsterblicher Gott bezeichnende Empedokles. Den Pausanias, des klugen Anchitos Sohn, warnt er, der Sinnestäuschung zu folgen; das, was menschliche Einsicht vermag, will er ihm weisen. So entrollt er die in Liebe und Haß sich ohne Unterlaß gebährende Welt alles Lebendigen, das sich mischt aus Sonne, Erde, Himmel und Meer; wie der Maler bunte Weihetafeln verfertigt und vielfarbige Gifte harmonisch mischt, so sei das Entstehen aller Dinge, und es gäbe nicht Geburt noch Tod. — (Der von Herm. Diels in den „Mélanges Henri Weil“ veröffentlichte Aufsatz, welcher den Titel Symbola Empedoklea trägt, enthält Beiträge und Richtigstellung bisheriger Lesart, nicht aber den Symbolbegriff berührende Ausführungen.)

Der Götterglaube der Griechen war ihrem sinnlichen Gemüte entsprechend geformt worden. Die einfache Naturreligion hatte der Priesterstand zum künstlichen Religionssystem ausgestaltet. Die das geistliche Leben beherrschenden Mysterien waren im Grunde genommen nichts anderes als symbolische Veranstaltungen, erfunden, um durch Auge, Ohr, Phantasie, durch sinnfällige Eindrücke ewige Wahrheiten zu veranschaulichen und sie dem Gemüte vertraut zu machen. Das Geheimnisvolle, die geschickte Inszenierung, die Hervorrufung berauschender Ekstase, die Erweckung aller menschlichen Leidenschaften hatte ihnen ein unsterblich scheinendes Dasein geschaffen. — In der Verhüllung lag aber gerade und bereits der Anreiz, die Hülle zu entfernen, um zur Klarheit durchzudringen. Das Volk

und der offizielle Staat blieben der überkommenen Religion und ihren symbolisierenden Gebräuchen treu, aber der Geist im Einzelnen rang doch schon früh nach Befreiung von sinnlichen Fesseln.

Schon Empedokles, der doch noch in Anschauungen befangen war, welche auf mythischer Symbolik beruhten — er warnte z. B. vor den dem Phöbus geweihten Lorbeerblättern und vor dem Bohnengenuß — von ihm sind die nach Wahrheit ringenden Worte erhalten: „Man kann die Gottheit sich nicht nahe bringen, daß sie unseren Augen erreichbar wäre, noch sie mit Händen greifen; sondern nur ein Geist, ein unaussprechlicher regt sich, der mit schnellen Gedanken den ganzen Weltenbau durchfliegt.“ —

Wieder kamen einzelne erleuchtete Männer, welche wie Anaxagoras gestanden: „wegen der Schwäche der Sinne sind wir nicht imstande, die Wahrheit zu schauen.“ — Auf ihn hat man früher den ersten Zweifel in die Wirklichkeit der von Homer besungenen menschlichen und göttlichen Begebenheiten zurückgeführt, mit Unrecht, wie Zeller meint, da nach seiner Ansicht erst die Schüler des Anaxagoras jene Mythen moralisch auszudeuten begannen. Unter ihnen ragt Metrodor hervor, welchem man ein von Überlieferung und Vorurteil freies Nachdenken wohl zutrauen darf, wenn man die Worte liest: „Alles ist das, was jeder Einzige sich denken kann.“

Wir haben die physikalischen, chemischen, mathematischen Vertreter der griechischen Philosophie hinter uns gelassen, und wir sind eingetreten in eine Zeit, in welcher der Menschengeist höher gewertet wird als die Natur. Tugendlehrer wollten die Sophisten sein. Wenn das Streben nach Wahrheit höchstes Streben der Philosophie ist, so steht die Sophistik auf einer niedrigen Rangstufe. Mag aber ihre Betätigung durchaus nicht ernsten Beweggründen entstammen, mag Geistreichigkeit um jeden Preis ihr Ziel gewesen sein, sie haben zuerst eine Streitfrage aufgeworfen und mit ihrer feingeschliffenen Dialektik hin- und hergewendet, welche noch immer nicht eine befriedigende Lösung gefunden hat, nämlich die: „Welcher Ursache verdankt die Religion ihr Entstehen?“

Wir kommen hiermit zu einem Punkte, bei dem wir etwas ausführlicher verweilen müssen. —

Die bildliche Veranschaulichung eines mit den Sinnen gar nicht oder nur schwer Aufzunehmenden kann entweder notwendig

sein oder wünschenswert oder unnötig, je nachdem derjenige, an welchen die Mitteilung gelangen soll, für die Aufnahme der Vorstellungen, welche in ihm erweckt werden sollen, begabt ist. In diesem Falle kommt die Geschicklichkeit des Gebenden in Betracht, welcher sich in die Lage des Empfangenden versetzen muß, damit er so geeignete Veranschaulichungsmittel wählt, daß die Botschaft auch richtig verstanden wird. Wer Kinder erzieht, sie belehren oder unterhalten will, wird bestätigen können, daß diese Aufgabe nicht leicht ist. Je größer die Zahl der zu leitenden Kinder ist, um so schwerer ist es für den Erzieher, der Begabung jedes einzelnen Kindes gerecht zu werden. Die Schwierigkeit wird noch erhöht durch den Beharrungswillen, welcher einen neuer Generation, die möglicherweise unter ganz anderen Verhältnissen aufgewachsen ist, mit den alten Veranschaulichungsmitteln kommt, obwohl diese überhaupt unnötig geworden sein können oder als veraltet von der gegenwärtigen Generation nicht mehr verstanden werden. — Wir werden in dieser Arbeit noch häufig Veranlassung finden, das jugendliche Alter des Kindes mit der kindlichen Unreife ganzer Völker zu vergleichen oder Vorgänge aus dem Volksleben an der Entwicklung des Kindes zu prüfen; das Buch des Engländers Sully „Untersuchungen über die Kindheit“ wird uns dann als Wegweiser dienen. — Die Parallele aber, welche eben hier gezogen wurde, bedarf keiner Belege für ihre Richtigkeit, und wir dürfen, ohne Widerspruch zu besorgen, an die Stelle der Kinder Genossen eines Volks, Volksmassen oder ganze Völker setzen, und Gesetzgeber, Priester oder Könige an die Stelle des Lehrers. Diejenigen geistigen Führer, welche ihrer Aufgabe in hervorragendem Maße gewachsen waren, wurden von Mit- und Nachwelt als gottbegnadet, ja selbst als Gottessöhne, und ihre Lehre als heilig bezeichnet; darin liegt die hohe Wertschätzung, welche man der Lösung einer solchen Aufgabe zollte; die Sprache besitzt keinen rühmenderen Ausdruck für ein so großes Vollbringen, welches, unzählige Menschengeschlechter und ungeheure Zeiträume vorher im Geiste zusammenfassend, diese mit ihrem Lichte erfüllt. —

Aber immer wieder tut sich ein Riß in diesen als Einheit betrachteten Massen auf. Bedarf es dafür überhaupt einer Erklärung? Das Denkvermögen des Einzelnen und der Völker ist sehr verschiedenartig und Veränderungen unterworfen; dieses lernt langsam, die Phantasie des anderen ist leichtbeflügelt, auf Fortschritt folgt Ver-

fall und aus diesem wiederum erhebt sich kräftiger als vordem eine neue Zeit. Wer könnte alle diese Möglichkeiten erschöpfen! Aber es ist klar, daß die Veranschaulichungsmittel, die Symbole, welche jene Führer einst wählten, in einer späteren Zeit von sehr verschieden entwickelten Menschen und Völkern nicht immer mehr in gleicher Weise verstanden wurden, und daß sich die Gesamtheit auch in dieser Hinsicht spalten mußte. Teils benötigen die Späteren noch des Symbols, indem sie es für blanke Wirklichkeit nehmen, oder sie bedienen sich seiner, weil sie es seines Alters oder seiner Ehrwürdigkeit halber nicht missen wollen, oder sie entschlagen sich seiner und werfen es zu dem unnützen Gerümpel der Vergangenheit. So klar sich dieser Gedanke aus der Geschichte der Völker ergibt, stets entschwand er wieder, sein Verkennen hat immer wieder die Geister verwirrt, sein Mißverstehen alle menschlichen Bande gelockert und Scheiterhaufen, Gift und Schwert als vermeintliche Zuchtmittel herbeigerufen.

Die vorliegende Arbeit gibt die Erläuterung zu den Sätzen, daß das Symbol keine objektive, dauernde Wahrheit ist, daß symbolische Darstellung und symbolisches Begreifen nur bedingt sind, bedingt sowohl durch die Kunst des Symbolbildners, bedingt aber auch durch die Begabung des Einzelwesens und ganzer Völker.

Was dem fortgeschritteneren nur noch als veranschaulichendes Bild erscheint, das hat sich der größeren Menge durch Gewöhnung in Wirklichkeit verwandelt, und zwischen beiden Entgegenstrebenden flutet die große Zahl der Schwankenden, welche durch die Zeitströmungen hin und her getrieben werden. —

Wir haben es für geboten erachtet, an dieser Stelle von der Darstellung abzuschweifen, da wir hier zum erstenmal in der griechischen Geschichte auf die Frage stießen: „Sind Götter?“ Dieser Zweifel legte in die Volksreligion eine Bresche, welche sich in der Folgezeit stets verbreiterte, wenn auch die Gebietenden mit ihrer großen Gefolgschaft sie immer wieder auszufüllen bemüht waren.

Unter den Sophisten ist Thrasymachos derjenige, welcher zuerst Zweifel in die göttliche Vorsehung setzte.

Bezeugt ist der Anfang der Schrift des Protagoras: „Von den Göttern kann ich nichts wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind.“ Gomperz, auf Lobeck verweisend, will dieses Wort allerdings nicht auf den Gottesglauben sondern auf die Gotteserkenntnis bezogen wissen.

Kritias vertritt die Ansicht, daß von einem klugen Manne zur Verhütung des geheimen Unrechts Götter erfunden wurden, die mächtig und unsterblich das Verborgene sehen; um die Furcht vor ihnen zu vermehren, habe er ihnen den Himmel zum Wohnsitz angewiesen. —

Prodikos endlich leugnet die Götter des Volksglaubens, ohne jedoch das All jeden göttlichen Inhalts zu entkleiden (Gomperz) und erklärt ihre Erfindung folgendermaßen: Die Menschen der Vorzeit haben alles, was Nutzen bringt, für Götter gehalten; ähnlich wie die Ägypter den Nil als Gott verehrten, so haben die griechischen Vorfahren das Brot als Demeter, den Wein als Dionysos, das Wasser als Poseidon, das Feuer als Hephästos angebetet. — Hier tritt uns zuerst die Auffassung entgegen, daß die Götter eine Versinnbildlichung der Naturgaben sind, und zwar der guten Gaben; das ist beachtenswert im Hinblick auf die spätere sehr verbreitete Ansicht, daß das Entstehen des Götterglaubens der Furcht und dem Schrecken, welche die Naturkräfte auf den Menschen ausüben, zuzuschreiben sei. —

In verschiedener Weise kann die Lehrtätigkeit ausgeübt werden: die erste Methode haben wir besonders im Beginn vorsokratischer Philosophie kennen gelernt; sie besteht darin, den Geist des Schülers durch Einwirkung auf seine Sinneswahrnehmung zu leiten, andeutungsweise das geistig nicht Darstellbare durch sinnlich Darstellbares zu ersetzen, die Ähnlichkeit zwischen beidem so vollkommen zu gestalten, wie es mittels der verschiedenartigen Organe nur möglich ist. Gedanke und Anschauung lassen sich einander wohl nähern, doch ist ein völliges Aufgehen zwischen ihnen unerreichbar. —

Sokrates schlug einen ganz anderen Weg ein. Sein Ziel, die Weisheit zu lehren, durch welche man zur Tugend gelangt, wollte er erreichen mittels Feststellung von Begriffen. Von diesen muß nach seiner Auffassung das wahre Wissen ausgehen, das Wissen vom Wesen der Dinge; nur im bewußten Besitz ihres Wissens müssen die Menschen handeln. In seinen Schülern die Begriffe, von den allergewöhnlichsten Vorstellungen ausgehend, sich bilden zu lassen, jedweden selbst widerwillig durch wohlerwogene Fragestellung dahinzuführen, daß er die Begriffe fest umschreiben mußte, der induktive Weg war das Lehrmittel des Sokrates, eine neue Methode und ein großes Verdienst, welches Platon besonders hervorhebt und weiterführte. — Zu den

Sophisten gehört Sokrates, insofern er ihre Ansicht teilte, daß alle Wahrnehmungen nur relativ und subjektiv wahr seien, aber er unterscheidet sich von ihnen und gelangt auf selbstgebautem Wege dadurch der Wahrheit näher, daß er die Definition der Begriffe fordert, welche durch allseitige Beobachtung, dialektische Prüfung und durch methodische Untersuchung erlangt wird. Jetzt wird also nicht mehr nur der symbolischen Lehrweise der Krieg erklärt, der Angriff ist so organisiert, daß er bereits den Sieg in sich trägt.

Aber man könnte glauben, wenn man die zweideutige, wo nicht ablehnende Stellung der vorhergenannten Sophisten zur Volksreligion in Betracht zieht, wenn man ferner an den Prozeß denkt, welchen der Staat dem Sokrates wegen Leugnung der alten Götter machte, daß dieser den Glauben seiner Väter auch nur für symbolische Einkleidung kosmischer oder ethischer Wahrheiten gehalten hätte, und demgemäß, wenn auch uneingestanden, in die alte symbolische Lehrweise wieder zurückgefallen wäre. — Diese Frage zu beantworten, ist für unsere Untersuchung wichtig. An der Hand der vielen zu Gebote stehenden Zeugnisse muß sie aber durchaus verneint werden. Wir glauben die sonnenklare, gar nicht problematische Natur seiner Persönlichkeit zu kennen, wie kaum eine andere jener und aller Vergangenheit. Alle seine Biographen rühmen als sein unsterbliches Verdienst, daß in ihm Leben und Lehre eines gewesen sind. Sein Leben zeigt, wie Xenophon als allgemein bekannt voraussetzte, daß er zu den Göttern im Hause und an den Altären der Stadt betete und opferte. Seein aufbewahrten Gespräche sagen übereinstimmend, daß er den Schülern empfahl, bei Dingen, welche über das menschliche Wissen hinausgingen, das Orakel von Delphi zu befragen und den göttlichen Weissagungen zu folgen. Rasend nennt er diejenigen, welche leugnen, daß sich die Götter mit menschlichen Dingen beschäftigen. Also Leben und Lehre decken sich hinsichtlich seines Glaubens. Aber eine Schwierigkeit zeigt sich, denn bei oberflächlicher Betrachtung sehen wir weniger klar, was in seinem Geiste das von ihm in die Terminologie eingeführte Daimonion gewesen ist. Ist es ihm eine neue Gottheit, sozusagen ein Nebenbuhler der anerkannten Götter gewesen, was die Anklageschrift nach Xenophons Vermutung wohl gemeint haben dürfte? ist es etwa in seinem Sinne eine Symbolisierung des Gewissens gewesen? — Die alten Autoren ziehen es nicht in Frage, und die neuen lehnen es fast alle ab. (Eine zusammenfassende Schrift

liefert Volquardsen „Das Dämonium des Sokrates und seine Interpretation“ über diesen Gegenstand.) — Wir sehen nach Prüfung aller Zeugnisse keine Veranlassung, von der Ansicht des Xenophon, trotz mancher Angriffe gegen seine Zuverlässigkeit, abzugehen, daß das Dämonion von Sokrates betrachtet worden ist als eine Form göttlicher Mitteilung, daß es auf ganz gleicher Stufe steht mit allen den Arten von Weissagung aus Flug und Geschrei der Vögel, Ahnungen und Vorbedeutungen, Beschaffenheit der Eingeweide von Opfertieren, daß es also dem Sokrates vermeintliche Wirklichkeit gewesen ist und nicht Symbol.

Hiermit hängt die Frage zusammen, welchem Gotte denn Sokrates geopfert habe? dem Apollo gewiß, darüber herrscht Einigkeit: aus seinen Gesprächen darf man jedoch schließen, daß er zu mehreren Göttern gebetet habe. Immerhin könnte man einwenden, daß lediglich der Sprachgebrauch eine Vielheit von Göttern voraussetzte: wären es aber nicht mehrere gewesen, so wäre die Mitteilung des Xenophon, dessen Angaben in Äußerlichkeiten unbezweifelt zuverlässig sind: daß es ja allbekannt sei, Sokrates habe oftmals auf den Altären der Stadt geopfert — falsch. Nehmen wir zu allem Gesagten noch sein stolzes Wort: „Meine Wissenschaft besteht darin, daß ich ... über dieselben Gegenstände stets dasselbe aussage“, so haben wir bei einem Manne wie Sokrates kein Recht, etwa anzunehmen, daß er in seinem Glauben an die Götter geschwankt habe, daß er sie in der einen Lebensperiode als Existenzen und in einer anderen als sinnbildliche Phantasiegeschöpfe betrachtet habe. Auch war er gewiß nicht danach angetan, aus Rücksicht, Nachgiebigkeit oder aus ähnlichen Beweggründen der Überlieferung treu zu bleiben, wenn er die Götter und ihren Kultus anders verstanden hätte. Sie waren ihm eben nicht Symbole, sondern Wirklichkeiten, über welche es nichts zu streiten gibt, an welche man vielmehr zwanglos glaubt.

Und so finden wir von zwei gleichzeitig lebenden, sich gegenseitig achtenden Männern, von Prodikos und Sokrates bezeugt, daß der eine das als Symbol nahm, was dem andern Wirklichkeit war: das ganze große Gebiet des Götterglaubens. — Ergänzend zu der früheren Bemerkung dürfen wir diesem Beispiel entnehmen, daß nicht der größere von beiden der Gotteslengner gewesen ist.

Hatte sich Sokrates die Begriffsbestimmung besonders angelegen sein lassen, so steigerte sein Schüler Platon diese Forderung noch ins

breitere und tiefere; es war ihm ja das Wissen nicht Mittel, sondern Ziel seines Strebens. Der Index philosophicus der Ausgabe Firmin-Didot führt 185 von Platon gegebene Definitionen auf. — Auch sein Symposion ist nicht nur ein köstliches Preislied des Eros, sondern eine poetisch eingekleidete Begriffsbestimmung der Liebe. —

In höchst eigentümlicher Weise begründet der am Tischgespräch teilnehmende Dichter Aristophanes das tiefe Liebesgefühl, indem er folgenden Satz aufstellt, der wörtlich übersetzt lautet: „Jeder von uns ist eines Menschen Symbolon, gleichsam aus einem in zwei zerschnitten, wie die Schollenfische, es sucht aber immer jeder sein eigenes Symbolon." — „Jung und Lehrs" übersetzen: „Jeder von uns ist nur eine durchbrochene Marke; denn er ist zerschnitten wie die Halbfische, aus einem sind zwei geworden. Jeder sucht nun immer die Hälfte seiner Marke."

Platon setzt bei dem Leser die Bekanntschaft von Beschaffenheit und Anwendung des Symbolons voraus, wozu er natürlich berechtigt war, weil dieses altertümliche Erkennungszeichen von Gastfreunden noch bei Nichtschreibkundigen, Ausländern, vielleicht auch, wie bei Gesandtschaften, als Gegenstand der Etikette im Gebrauch war. Es war ursprünglich ein schlichtes Holzplättchen gewesen, welches die Abschiednehmenden in zwei Teile zerbrachen, und dessen Hälften zur Wiedererkennung der Besitzer jeder Hälfte aneinander gepaßt wurden. Diese hier als Gleichnis angewandte Einrichtung von Menschenhand stützt Platon noch mit einem Bilde aus dem Naturreiche. Um das Zueinanderpassen beider Hälften recht deutlich zu machen, erinnert er an Fische von der Art der flachen Scholle oder Butte, deren zwei Hälften zum Verwechseln ähnlich sind. Die Häufung und Ineinanderschachtelung beider Bilder hat das Treffende des Vergleichs ziemlich verdunkelt; denn bei dem geteilten Symbolon kam es doch natürlich darauf an, daß die beiden Stücke, ob gleichförmig oder ungleichförmig, an den Bruchstellen genau zusammenpaßten, während bei diesen Fischen nur die vollkommene Gleichartigkeit beider Hälften bemerkenswert ist. Möglich, daß zu Platons Zeit die Symboltäfelchen nicht mehr zerbrochen, sondern mit dem Messer in zwei genau gleiche Teile zerschnitten wurden, so daß der Vergleich auch in dieser Beziehung brauchbar war.

Beide Bilder wählt aber Aristophanes, um die Zuneigung von Mann und Weib zu ihren eigenen Geschlechtsgenossen anschaulich

zu machen und zu begründen. Ein von ihm erfundener Mythos — eine „Burleske" nennt ihn Gomperz — erzählt einleitend die Entstehung des jetzt lebenden Menschengeschlechts. Außer Mann und Weib habe es ehemals ein drittes, das mannweibliche Geschlecht gegeben, dessen Genossen von Gestalt kugelrund und mit doppelten Gliedmaßen ausgestattet gewesen seien. Dieses, voll Stärke und Hochmut, habe sich gleich den Giganten gegen die Götter aufgelehnt und es unternommen, sie in ihrem Himmel anzugreifen. Töten habe sie Zeus nicht wollen, um nicht an Ehrenbezeugungen und an Opfern geschmälert zu werden; so habe er jedes Geschöpf zerschnitten, wie man Birnen halbiert, um sie einzumachen, oder wie man Eier mit einem Haare trennt. Mit Hilfe des Apollon habe er jede Hälfte wieder heil und gesund gemacht. Aber — und nun kommt die Nutzanwendung — da die menschliche Natur doch in zwei Teile zerschnitten war, ging jede Hälfte voll Sehnsucht der getrennten Hälfte nach. ... Hier Entbehrliches übergehend fährt der Dichter fort: Aus so bedeutungsvollem Ursprung ist die gegenseitige Liebe den Menschen angeboren, sie unternimmt es, eins aus zweien zu machen. Nicht die Glut der Leidenschaft allein, sondern etwas anderes ersehnt offenbar die Seele eines jeden, was sie nicht sagen kann, denn sie ahnt es nur und spricht es in Rätseln verhüllt aus; das heiße Verlangen und das unbezwingliche Trachten nach dem Ganzen, das ist die Bedeutung der Liebe.

Emanuel Geibel hat diesem Liebesmythos eins seiner Lieder geweiht:

In diesen Frühlingstagen, da genesen
Das Herz nicht will vom süßen Sehnsuchtsleid,
Wie spricht, was einst bei Platon ich gelesen,
Vertraut mich an aus dunkler Fabel Kleid!
Geschaffen, schreibt er, ward als Doppelwesen
Der Mensch, der einst im Anbeginn der Zeit,
Bis ihn ein Gott, weil er nicht Schuld gemieden,
In seine Teile, Mann und Weib, geschieden.

Ein heilig Rätsel deutet mir dies Wort;
Wer fühlt es nie, daß Bruchstück nur sein Leben,
Ein Ton, nur angeschlagen, zum Akkord
Mit seinem Gegenton sich zu verweben?
Wir all' sind Hälften, ach, die fort und fort
Nach den verlornen Zwillingshälften streben,
Und dieses Suchens Leid im Weltgetriebe
Wir heißen's Sehnsucht, und das Finden Liebe.

Noch viel läßt Platon den Dichter zu diesem Gegenstande reden, doch genügt das Herausgeschälte für unseren Zweck völlig, um zu erkennen, daß für die innigste Verbindung ein besseres Bild nicht zur Verfügung stand als das Symbolon. Die Kennzeichen, welche der hehren Liebe zugeschrieben werden, treffen auch für das armselige Symbolon zu; rätselhaft ist seine Art und Ahnungen erweckend, und der gewollte Zweck seines Daseins ist, zwei innerlich Zusammengehörige zu einem Ganzen zu vereinigen.

So erhebt der Genius das kaum vernehmlich stammelnde Zeichen zum Ruhme des ältesten, gewaltigen Gottes Eros. — Wenn man bedenkt, daß die Schrift der Sprache erst viel später folgte und natürlich in früher Zeit gleichgültige Dinge nicht niederschrieb, so ist es kaum erstaunlich, daß wir in den uns erhaltenen griechischen Literaturdenkmälern schon so lange und nicht gar zu selten dem συμβολικός in übertragenem Sinne begegneten und erst hier, Jahrhunderte spät auf die sachliche Bedeutung stoßen, welche das Wesen des Symbo l in seiner Ursprünglichkeit und Einfalt wiedergibt. — An einer späteren Stelle desselben Kapitels im Symposion erscheint statt der Täfelchen im gleichen Bilde der Würfel; auch er wurde geteilt, gleich jenem, als Erkennungszeichen benutzt.

Im „Staat“ nennt Platon Markt und Münze ξύμβολον τῆς ἀλλαγῆς. Verkehrsmittel; in den Briefen braucht er das Wort noch einigemal in der abgeschwächten Bedeutung eines Zeichens. — Im Anschluß an den vorhererzählten Mythos ist noch auf die öfter angestellten Untersuchungen über den Gebrauch der platonischen Mythen überhaupt zurückzukommen. Nach Zeller deuten sie fast immer auf eine Lücke der wissenschaftlichen Erkenntnis; „sie traten da ein, wo etwas dargestellt werden soll, was der Philosoph zwar als wirklich anerkennt, dessen wissenschaftliche Feststellung aber über seine Mittel hinausgeht. Diese Darstellungsform ist ihm noch in manchen Fällen Bedürfnis, und seine Meisterschaft in ihr beruht gerade darauf, daß er nicht erst nachträglich, auf dem Wege der Reflexion für den Gedanken ein Bild sucht, sondern auf ursprünglichere Weise, als schaffender Künstler, in Bildern denkt.“ — Wir möchten behaupten, daß das, was Zeller und andere hier bezüglich des Platon anführen, überhaupt einer der Gründe für bildliche Darstellung stets gewesen ist. Schon bei Besprechung der heraklitischen Schreibweise wurde als wesentlichste Ursache des Symbolgebrauchs auf die Schwierigkeit

hingewiesen, welche die Mitteilung übersinnlicher Wahrheiten bereitet. Hatte auch seitdem die Gedankenentwicklung das Sprachinstrument schon sehr fein geschärft, so blieb eben immer noch ein Rest, dem nicht mit der philosophischen Sprache beizukommen war, wo statt ihrer die Anschauung durch Bild oder Mythos übermittelt werden mußte. Wenn die Induktion versagte, rief sie das Symbol zu Hilfe, und der Philosoph wurde veranschaulichender Künstler.

Und noch eine Bemerkung möchten wir an jene Mythenerzählung anknüpfen. Im stärksten Gegensatz zu Sokrates bezeichnet Platon in seinem „Staat" die Volksreligion, nicht minder die Visionen und Zeichen an die Wachenden und Schlafenden als Märchen und Schwindel. Fromm und voller Gottesvertrauen, wie es sein Lehrer besessen hatte, ließ er nur die Güte Gottes gelten; für das Böse, meinte er, müsse man andere Ursachen aufsuchen: man dürfe nicht sagen, daß es Gott an irgendeiner Schönheit und Tugend mangelte. Alles Schlechte, was Erzählungen, Gedichte, Schauspiele den Göttern zu Unrecht andichteten, verderbe die Jünglinge; Nachstellung, Zwist, Mord, Krieg, Eidbruch, Feigheit, welche in den Göttersagen enthalten seien, gefährden die Bürgertugend des heranwachsenden zarten Alters. Als Staatsmann und Volkserzieher müsse man die Dichter nötigen, ihre Reden danach einzurichten, mag nun ein verborgener Sinn in ihnen stecken oder nicht, da der Jüngling nicht imstande sei, ihn herauszufinden. — Sahen wir vorher Platon selbst zum Symbol greifen, wo das Philosophieren versagte, so will er als Städtegründer, d. h. als Politiker die symbolische Darstellung (ὑπόνοια) dem Dichter verwehren, dem sie doch unentbehrlich war. Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß es der unreifen Jugend nicht gelingen wird, den tieferen Sinn zu enträtseln, daß sie von der Anschauung sich blenden und gern berauschen läßt, aber um seiner Mängel halber läßt sich das Symbol doch nicht vertilgen, bevor die Menschheit für die reine Erkenntnis reif ist. — Vielleicht darf man auch auf diese Gegensätze das Wort aus Windelbands Platon anwenden: „Im Künstler versöhnen sich der Reformator und der Denker".

Ist denn aber nicht die Hauptlehre des Platon von den „Ideen", welche sowohl Begriffe wie Gestalten vorstellen, im innersten Kerne unzweideutig symbolisch? Der Dualismus, welcher der platonischen Philosophie zugrunde liegt, unterscheidet subjektiv zwischen Denken und Wahrnehmen, objektiv zwischen materieller und immaterieller

Welt — nach Windelband: „Vernunfteinsicht und die auf Wahrnehmung begründete Meinung, welche sich teils auf die Körper selbst, teils auf ihre künstlichen Abbilder bezieht. Die immateriellen Wesenheiten sind die Ideen oder Urbilder, von denen die körperlichen Gebilde der sichtbaren Welt Abbilder sind. Die Symbole, wie wir εἴδωλα übersetzen dürfen, sind, ihrem Wesen entsprechend, unvollkommen, den Urbildern wohl mehr oder weniger ähnlich, aber nicht gleich. Auf dem Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung, Begriff und Wahrnehmung beruht der Vorgang, daß das begriffliche Wissen als Erinnerung zustande kommt. Wenn die Wahrnehmung der sinnlichen Dinge in der Seele die Erinnerung an die übersinnliche Gestalt erweckt, die sie dereinst in der unsichtbaren Welt schaute, so regt sich eine mächtige Sehnsucht, jenes Urbild in seiner Vollkommenheit zu schauen, und es entsteht die schmerzliche Unruhe, in der die Seele aus dem Sinnlichen zum Übersinnlichen emporringt. Das Sichtbare ist ein Gleichnis des Unsichtbaren. Diese der Windelbandschen Platon-Biographie entnommenen Sätze enthalten die Grundbedingungen des philosophischen Symbolbegriffs aller Zeiten. —

Es ist nicht erstaunlich, daß wir in den umfangreichen Schriften des Aristoteles, welche auf uns gekommen sind, nur verhältnismäßig selten dem Symbolworte begegnen, und in diesen Fällen fast nur in seiner abgeschwächten, veräußerlichten Bedeutung; denn Forschung und Lehrweise des Aristoteles ist weit entfernt von poetischem oder gar phantastischem Vortrage, selbst wo er das Wesen der Phantasie untersucht. In der Erkenntnis der Form sieht er nach Eucken's „Methode der aristotelischen Forschung" die Aufgabe aller Wissenschaft, in der Mathematik ihre Krönung. Den Dingen setzt seine Zweckbestimmung Grenze und Ziel, und Ordnung ist in ihrem Wesen begründet. Das der Ausdehnung nach in sich Geschlossene, der Zahl nach Begrenzte, der Qualität nach fest Bestimmte als das Reale und Wertvolle nachzuweisen, dahin geht sein Streben. Alles Unendliche, Unbegrenzte und Ungeordnete sieht er als Feindliches und Widernatürliches an und weist es von sich, da es ja nicht erkannt werden könne. Es verschwindet demgemäß in den Fällen, in denen Aristoteles sächlich oder bildlich das Symbolwort gebraucht, seine geheimnisvolle und tiefe Bedeutung. Nur eine Ausnahme ist vorhanden. Sollte es Zufall sein, daß Aristoteles in derjenigen ethischen Abhandlung,

welche seinem Schüler Eudemos gewidmet ist, das Wortbild von den Symbolhälften anwendet, welches sein Lehrer Platon schon in breitester Weise im Symposion ausgeführt hatte? — Dieser war, wohl hingerissen von der Anmut des Gleichnisses, in der Auslegung des Symbols weiter gegangen, als diesem Begriffe streng genommen innewohnte. Denn aus der Liebesvereinigung zweier Wesen entsteht nicht nur der Zusammenschluß zu einem Ganzen, sondern ein neues Wesen, das Kind. Deshalb wehrt sich Aristoteles gegen die Anwendbarkeit des Gleichnisses für die Vereinigung von Liebenden und beschränkt es auf das Freundschaftsverhältnis, wo es an seinem richtigen Platze ist.

Leider findet man hier (ad Eudemum VII 5, 6) verschiedene, sich widersprechende Lesarten; die neuere (Fr. Susemihl und Firmin-Didot) schließt sich dem platonischen Liebesgleichnis an 'ὡς σύμβολα.. διὰ τὸ οὕτω γίνεσθαι ἐξ ἀμφοῖν ἓν μέσον', was wohl am schönsten mit den Goetheschen Worten der Helena zu Faust wiedergegeben ist:

„Liebe, menschlich zu beglücken,
Nähert sie ein edles Zwei;
Doch zu göttlichem Entzücken
Bildet sie ein köstlich Drei."

Dagegen schreibt die ältere Preußische Akademieausgabe (Bekker): 'ὡς σύμβολα..διὸ οὐ τῷ usw., was sinngemäß übersetzt bedeutet: sie streben beide nach einem gemeinschaftlichen Treffpunkt, nur wie die Symbolhälften, aber nicht, um ineinander aufzugehen.

Barthélemy Saint Hilaire sagt in der Anmerkung, daß er den Text habe umschreiben müssen, da dieser nicht präzise (précis) genug sei; in der Übersetzung läßt er das Symbolbild überhaupt fallen und spricht von Stücken eines Gegenstandes, welche man zu einem Ganzen wieder zusammensetzt. — Hermann Benders Verdeutschung läßt sowohl das Symbolbild unberücksichtigt, wie andererseits überhaupt die sehr freie Übertragung das Verständnis der Auseinandersetzung durchaus nicht fördert. Will man aber aus ihr auf die Meinung des Verfassers schließen, so liest man, daß das Streben der ungleichen Freunde in akzidentieller (!) Weise auf das Gute zielt, ein Gedanke, der oben durch die Bezeichnung Treffpunkt ausgedrückt wurde. — Der Schluß des Kapitels, ganz losgelöst von dem Original, resümiert, „in welcher Hinsicht es Freunde geben kann, ohne daß ein Lieben stattfindet".

Zieht man nun den Inhalt des ganzen siebenten Buchs in Betracht, so ist die Lesart der Preußischen Akademieausgabe mit der negieren-

den Form entschieden zu bevorzugen, denn nur das dergestalt wiedergegebene Bild kann aus dem Begriff der Freundschaft hergeleitet und auf sie angewendet werden. —

Ist diese Auffassung richtig, so charakterisiert dieser winzige Ausschnitt aus einem großen Ganzen überzeugender als die längsten Auseinandersetzungen es vermöchten, den verschiedenartigen Standpunkt, auf dem sich Platon und Aristoteles befinden, und wir gewinnen für den Symbolbegriff die wichtige Lehre, daß beide Symbolhälften, Urbild und Abbild, sich zwar sehr nahe kommen sollen, daß sie sich aber nicht zu einer Einheit verschmelzen dürfen, da es ihrer Natur zuwider wäre. —

Nach ganz anderer Richtung fesselt der bildliche Gebrauch des Symbolon unsere Aufmerksamkeit an einer Stelle der Politika. Nicht erweiterte Kenntnis des philosophischen Symbolbegriffs ist dort zu holen, das Bild öffnet vielmehr den Einblick in das zeitgenössische Leben. Aristoteles lehrt an der betreffenden Stelle die unterschiedliche Bedeutung zwischen den bestehenden Staatsformen, und nachdem er sich über das Wesen der Demokratie und der Oligarchie verbreitet hat, kommt er auf die von ihm sogenannte „Politie“ — eine aus beiden Verfassungen gebildete ideale Zwischenform; jede von beiden solle, meint er, aus ihrem Besitz einen Beitrag liefern, „ein Symbolon“, wie es zum gemeinschaftlichen Mahl die Tischgenossen tun . . . . .

Neben der Beibehaltung dieser bildlich angewandten Bedeutungen hatte schon Aristoteles nach zwei Seiten den Begriff weiter entwickelt vorgefunden, und nahm ihn nun selbst weiter so in Gebrauch.

Die eine Wandlung wies lediglich darauf hin, daß das Symbolon aus Teilen eines Ganzen besteht, von denen die Sprache nicht mehr verlangte, als das es Teile sind; hinsichtlich ihrer Größe und Gleichartigkeit wurde nichts gefordert; Aristoteles benennt in physikalischer Hinsicht z. B. die zwei verschiedenen Stoffe einer Materie Symbola.

Die andere Wandlung ging von der Ähnlichkeit aus, ohne daß die verglichenen Körper noch Teile eines Ganzen waren; die Ähnlichkeit konnte mehr oder weniger groß sein, sie wandelte sich zum gemeinschaftlichen Kennzeichen, zum Kennzeichen eines Gegenstandes überhaupt, bis sie endlich zum wenigsagenden, ja nur zum hindeutenden Zeichen herabsank. An erster Stelle sind hier die als Symbola bezeichneten Verträge zu nennen, welche den Bürgern zweier Staaten

den Vorzug einräumen, im fremden Staate nach eigenem Recht gerichtet zu werden. Der Vertrag enthielt für beide Staaten die ganz gleichen Bedingungen, er bestand also sozusagen aus zwei Teilen absolut ähnlichen Inhalts. Auch die Motivierung, daß bei den Vertragschließenden die Ausfuhr und Einfuhr ihrer Waren einander ergänzen, mag ihnen ihren Namen gegeben haben. Ebenso genannt wurden die Gerichtshöfe, welche diese Prozesse führten. —

Außerdem bezeichnet Aristoteles die Regungen des Seelenzustandes, die Eigenschaften, welche nach des Empedokles Wort dem Meere und dem Weibe gemeinsam sind, in seiner Meteorologie das Wesen des Donners als Symbola, und in der Hermeneia findet es Anwendung in der Definition: Worte sind die Zeichen der Dinge. —

Um die Aristotelische Auffassung bezüglich unserer Aufgabe soweit wie möglich kennen zu lernen, dazu dient noch die Wiedergabe eines Abschnittes aus seinem Buche über die Seele. Sinngemäß wiedergegeben lautet er: „Die Einbildungskraft hängt nur von uns und von unserem Willen ab, man kann sich den Gegenstand veranschaulichen, wie es diejenigen tun, welche die Dinge in Gedächtniszeichen umwandeln, oder welche sie sich bildlich darstellen", im griechischen Text εἰδωλοποιοῦντες, oder, wie Barthélemy Saint Hilaire durchaus entsprechend übersetzt, „qui inventent des symboles."

Schließlich geben die beiden Sätze aus seiner Psychologie: „Eine Zweiheit ist anzunehmen" oder wörtlich: „Eine Zweiheit soll sein!" und der andere Satz: „Die sinnliche Wahrnehmung ist nicht ohne Körper möglich" untrügliche Hinweise auf den in der menschlichen Natur begründeten Symbolzwang, Rechtfertigung für die εἰδωλοποιοῦντες und Zugeständnisse, auf welche sich die Symboliker späterer Zeiten immer wieder berufen konnten. —

IV.

Ästhetische und teleologische Gesichtspunkte in der antiken Physik.

Von

Arthur Erich Haas.

Einleitung.

Der hoch entwickelte ästhetische Sinn und das stark ausgeprägte Naturgefühl des hellenischen Volkes, die allen Gebieten des geistigen Lebens im Altertume eine charakteristische Färbung verliehen, die Kunst und Religion, Dichtung und Wissenschaft zu jener harmonischen Einheit verbanden, die uns in der Gesamtheit der antiken Kultur entgegentritt, mußten ihren gemeinsamen Einfluß besonders stark auf dem Gebiete der Naturerklärung geltend machen. Lenkte das lebhafte Naturgefühl des Hellenen seinen Geist auf die ungeheure Fülle der Naturerscheinungen, hielt es den einmal erwachten Forschungseifer auf diesem Gebiete immer frisch und rege, so war es der künstlerische Sinn, der aus dieser Fülle der Erscheinungen die ihn befriedigenden zur wissenschaftlichen Behandlung auswählte; er war es, der der antiken Physik eine für ihre ganze Entwicklung maßgebende ästhetische Grundlage in einer Anschauung schuf, die alle Naturerscheinungen in echt hellenischer Weise vom teleologischen Standpunkte aus erfaßte, die den Endzweck alles natürlichen Seins und Geschehens aber darin erblickte, die künstlerische Vollkommenheit des Weltalls dem Auge des Beobachters zu offenbaren.

Das Vorhandensein des künstlerischen Interesses in der antiken Naturwissenschaft äußert sich schon in der ungleichen Entwicklung, die die einzelnen physikalischen Disziplinen im Altertum erfuhren. Gerade jene Gebiete der Physik, die die wissenschaftliche Grundlage für Probleme der Kunst darstellen, gelangten am frühesten zur Aus-

bildung. Von den Zweigen der Akustik entwickelte sich zuerst und im engsten Zusammenhange mit der hellenischen Musik die Harmonik, von denen der Optik die Farbenlehre, angeregt durch den Aufschwung der Malerei, und eine als Skenographie bezeichnete Perspektivik, die ebenso wie viele wissenschaftlich hochbedeutende mechanische und optische Untersuchungen Herons durch die Blüte des griechischen Theaters veranlaßt wurden. Am großartigsten offenbarte sich aber die enge Verbindung gelehrter Tätigkeit und künstlerischer Gesinnung in dem glänzenden Aufschwunge, den im Altertume trotz der vielfach falschen Grundlagen der in praktischer Hinsicht wertloseste Zweig der Physik, die Sternkunde, nahm und in der großen Zahl der hervorragenden Jünger, die alle nach einer charakteristischen Äußerung des großen Ptolemäus die Astronomie in Liebe zu der göttlichen Schönheit des Sternenhimmels entbrennen ließ[1]).

Auch sonst regten unter den Erscheinungen in der Natur den Hellenen diejenigen zuerst und am stärksten zur Beobachtung an, die seinen künstlerischen Sinn und seinen Hang zum Wunderbaren am ehesten zu befriedigen vermochten. Das farbenprächtige Phänomen des Regenbogens, die rätselhaften Verfinsterungen der Sonne und des Mondes, die geheimnisvollen Begleiterscheinungen des Gewitters waren schon in den ältesten Zeiten Gegenstand der physikalischen Forschung und reizten die reiche Phantasie der Griechen in kühnen Gedankenkombinationen zu den verschiedensten Erklärungsversuchen, die, einander ergänzend und verbessernd, immer näher zur richtigen Lösung führten.

Wie die künstlerische Veranlagung des hellenischen Volkes und seine Freude an der Natur bei der Auswahl der physikalischen Probleme ihren Einfluß geltend machten, so zeigten sie auch in vielen Fällen den antiken Physikern den Weg, auf dem sie zur Lösung der gestellten Aufgabe schritten. Der Gedanke, daß die Vollkommenheit der Natur auch in den einfachsten physikalischen Beziehungen und Vorgängen ihren Ausdruck finden müsse, bot nicht nur den Anlaß zu vielen für die antike Physik grundlegenden Hypothesen, sondern wirkte auch bei deren weiterem Ausbau mit. Namentlich in allen

[1]) Claudius Ptolemaeus, constr. math., I, 1, S. 7, 19 (ed. Heiberg): ἀπο τῆς περὶ τὰ θεῖα θεωρουμένης ὁμοιότητος καὶ εὐταξίας καὶ συμμετρίας καὶ ἀτυφίας ἐραστὰς μὲν ποιοῦσα τοὺς παρακολουθοῦντας τοῦ θείου τούτου κάλλους.

Fällen, in denen die Lösung eines Problems vom Standpunkte der Erfahrung aus unmöglich oder schwierig erscheint — sei es, weil der Gegenstand der Forschung hiezu zu groß ist, wie das Himmelsgebäude, oder zu klein, wie die letzten Bestandteile der Elemente, oder sich in zu weiter Entfernung vom Beobachter befindet, wie die Gestirne, oder überhaupt nur in physikalischen Hypothesen und gar nicht in Wirklichkeit existiert, wie beispielsweise der sogenannte Sehstrahlenkegel — in allen diesen Fällen, in denen die unmittelbare Erfahrung versagte, ergänzte der Gedanke an die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Natur die Lücken der Naturerkenntnis.

Mit den allgemeinen philosophischen und methodischen Anschauungen der antiken Naturforscher hängt es natürlich zusammen, in welcher Form und in welchem Maße dieser Gedanke ihre Arbeiten beeinflußt und sich in ihren Werken verrät[2]). Die einzigen, die die Anwendung teleologischer Methoden in der Physik verschmähten und alles Geschehen aus rein mechanischen Grundsätzen zu erklären suchten, waren die Atomiker, die überhaupt die Auffassung einer zweckmäßigen Einrichtung der Natur auf das entschiedenste bekämpften[3]). Man braucht indessen nur an die naive epikureische Theorie der Abbilder zu denken, um sich zu überzeugen, einen wie großen Spielraum selbst die Gegner der teleologischen Methode noch der künstlerischen Phantasie in ihrem Lehrgebäude einräumten.

Die übrigen Philosophen neigten indessen fast durchweg zu einer teleologisch-ästhetischen Naturauffassung hin und suchten sich ihrer auch zur Lösung physikalischer Probleme zu bedienen. Zum Teile gilt dies schon von den vorsokratischen Denkern. In den physikalischen Lehrsystemen des Thales, des Parmenides, des Empedokles und des Alkmaion zeigen sich bereits, wenn auch vereinzelt, solche Einflüsse. Anaxagoras nahm zwar in sein physikalisches System einen ordnenden Geist auf, ohne ihn aber, wie ihm besonders Platon[4]) vorwirft, zu einer teleologischen Naturerklärung zu verwenden. Die Physik der Pythagoreer ist hingegen fast ganz auf arithmetisch- und geometrisch-ästhetischen Spekulationen aufgebaut.

---

[2]) Nähere Daten über die im folgenden genannten Autoren findet man in der Einleitung zu der Arbeit: „Antike Lichttheorien". (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 20, 1907. S. 345—386).

[3]) de rer. nat. II, V. 175 ff.

[4]) Phaidon 97 C.

Eine ausgesprochen teleologische Färbung zeigt das physikalische System P l a t o n s. Für seine Methode sind die Worte charakteristisch, die er seinen naturwissenschaftlichen Ausführungen im Timaios vorausschickt: „Daß Gott die Grundstoffe so schön und vortrefflich als möglich zusammengefügt habe, mögen wir uns bei allen Betrachtungen, als wäre es stets wieder von neuem gesagt, vor Augen halten“[5]. A r i s t o t e l e s , der sich an zahlreichen Stellen seiner Physik und seiner Bücher über das Himmelsgebäude von teleologischen Erwägungen leiten läßt, faßt seine Anschauung häufig in den Gedanken zusammen, daß die Natur stets das Beste unter dem Möglichen[6], nichts unvernünftig und nichts vergebens tue[7].

Von Aristoteles übernahmen diesen Gedanken die S t o i k e r [8]. Sie folgerten aus ihm, daß die Welt um des Menschen willen geschaffen und für seinen Gebrauch eingerichtet sei, und priesen auch ihre Schönheit, die sich in ihrer Gestalt, Färbung, Größe und in der mannigfaltigen Pracht der Sterne am Himmelszelte offenbare[9]. Im Anschlusse an Aristoteles wären hier auch seine Kommentatoren zu nennen, vor allem der in vieler Hinsicht originelle Alexander von Aphrodisias (in der Mitte des 2. Jahrh. n. Chr.) und aus späterer Zeit (6. Jahrh.) besonders Simplicius und Johannes Philoponus. An Platons physikalisch-teleologische Anschauungen und Ableitungen schloß sich namentlich P l u t a r c h von Chaironea an und in manchem auch P l o t i n , der die Lehre von der Schönheit und Vollkommenheit der Welt eifrig gegen die Gnostiker verfocht[10] und sie auch vielfach in der Physik anwandte.

[5]) Tim. 53 D: τὸ δὲ ᾗ δυνατὸν ὡς κάλλιστα ἄριστά τε ἐξ οὐχ οὕτως ἐχόντων τὸν θεὸν αὐτὰ ξυνιστάναι, παρὰ πάντα ἡμῖν ὡς ἀεὶ τοῦτο λεγόμενον ὑπαρχέτω.

[6]) de coelo II, 5, 288 a, 2: εἰ γὰρ ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον . . .

[7]) de coelo II, 11, 291 b, 13: ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ. Vgl. ib. I, 4, 271 a, 34; II, 8, 289 b, 26; II, 8, 290 a, 31; Polit. I, 8, 1256 b, 20: de an. III, 9, 432 b, 21; de gen. et corr. II, 10, 336 b, 27. Olympiodor, in meteor. III, 2: ἐπειδὴ γὰρ τοῦτο ὡμολογημένον ἐστὶ παρὰ πᾶσιν, ὅτι οὐδὲν μάτην ἐργάζεται ἡ φύσις οὐδὲ ματαιοπονεῖ.

[8]) Alexander Aphrod., de fato c. 11, S. 179, 24 (ed. Bruns): προστεθέντος τοῦ αὐτοῖς γε τούτοις (sc. τοῖς Στωικοῖς) καὶ κοινῶς πᾶσι σχεδὸν τοῖς φιλοσοφοῦσι δοκοῦντος, τοῦ μηδὲν ὑπὸ τῆς φύσεως γίνεσθαι μάτην.

[9]) Aëtius I, 6, 2: καλὸς δὲ ὁ κόσμος. δῆλον δ' ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας.

[10]) 2. Enn., IX.

Bei den Kirchenvätern ist der Gedanke, daß alles, was geschieht, in zweckmäßiger und vernünftiger Weise geschehe — besonders deutlich sprach ihn Gregor von Nyssa aus[11]) — allgemein verbreitet. Die teleologische Auffassung der Natur als des Werkes Gottes, der stets nur das Wohl des Menschen im Auge hatte, wird von vielen auf die Spitze getrieben. So behauptet Cyrill von Jerusalem bei der Erklärung des Phänomens der Morgendämmerung „es laufe der Sonne ein schwaches Licht voraus, damit sich unser Auge an das Licht gewöhne und dann die stärkere Fülle der Strahlen erblicken könne"[12]).

Indessen sind teleologisch und ästhetisch gefärbte physikalische Erwägungen keineswegs auf die bisher aufgezählten Denker beschränkt, die die Physik vom Standpunkte der Philosophie oder der Theologie behandelten. Denn wir finden derartige Betrachtungen nicht minder bei den mit exakten Methoden arbeitenden Fachschriftstellern, bei vielen Vertretern der schon im Altertume hoch entwickelten mathematischen Physik. Bei Archimedes und Euklid werden wir sie allerdings — wenigstens in den erhaltenen Werken — vergebens suchen; denn diese beiden Forscher arbeiten im allgemeinen mit schon fertigen Hypothesen, deren Begründung ihnen, die in der Physik vor allem eine Fundstätte interessanter mathematischer Probleme erblicken, kein großes Interesse abgewinnen kann. Öfter treffen wir jedoch teleologisch-physikalische Erwägungen bei dem großen Astronomen Ptolemäus, bei Kleomedes, der eine „Theorie der Kreisbewegung der Himmelskörper" verfaßte und in der heronischen Katoptrik. Ganz auf teleologischer Grundlage ist schließlich auch die Optik des Damianos aufgebaut, der seinen Standpunkt selbst durch die Behauptung charakterisiert, daß „die Natur alles, was den lebenden Wesen nützlich und gut sei, liebe und zu tun bestrebt sei"[13]).

I. Himmel und Erde.

Mit einer Weltanschauung, die in der Überzeugung von der Vollkommenheit der Natur gipfelte, war nur schwer die Tatsache verein-

[11]) Hexaëm. I, 73A (Migne vol. 44): *πᾶν τὸ γινόμενον λόγῳ γίνεται· καὶ ἄλογόν τι . . . ἐν τοῖς θεόθεν ὑφεστῶσι νοεῖται οὐδέν.*

[12]) Catech. IX de deo omn. cond., c. 8. 4 (Migne vol. 33): *ἀλλὰ προτρέχει μικρόν τι φῶς ἵνα προμελετήσασα κόρη δύνηται βλέπειν τῆς ἀκτῖνος τὰ μείζονα.*

[13]) c. 3: *πᾶν δὲ ὅ τι περ λυσιτελές ἐστι καὶ ἀγαθὸν τοῖς ζῴοις, ἡ φύσις ἀσπάζεται καὶ θέλει ποιεῖν.*

bar, daß wir in der Natur viele physikalische Erscheinungen, wie etwa die Bewegung, in verschiedener Form beobachten, viele entgegengesetzte physikalische Eigenschaften, wie Wärme und Kälte, Schwere und Leichtigkeit, Helligkeit und Dunkelheit, in der Wirklichkeit gleichzeitig wahrnehmen können. Da nun jedes Ereignis, jeder Zustand nur in einer bestimmten Form als vollkommen gelten konnten, mußten in solchen Fällen alle anderen Formen jener als unvollkommen und minderwertig gegenübergestellt werden. Das Ideal eines vollkommenen Naturgeschehens konnte also nur dann, wenigstens zum Teile, aufrecht erhalten werden, wenn man voll- und minderwertige Erscheinungen in der Natur räumlich verteilte, wenn man auf physikalischem Gebiete die Welt in zwei, verschiedenen Gesetzen unterworfene Teile schied, deren einer, ewig und unveränderlich, die vollkommenen Erscheinungen zugewiesen erhielt, während der andere, vergänglich und veränderlich, zum Schauplatze des Unvollkommenen wurde. Es war selbstverständlich, daß man, gewiß auch unter dem Einflusse uralter naturreligiöser Vorstellungen[14], als diese beiden Teile Himmel und Erde annahm.

Als Grenze beider Teile dachten sich die Alten den Mond, zählten jedoch diesen selbst gewöhnlich noch zu dem Bereiche der Erde hinzu, wie dies auch Plutarch[15], Plotin[16] und Kleomedes[17] taten. Immerhin erscheint der Mond noch wertvoller als die Erde selbst, die mit ihrer Umgebung von Galen geradezu als der verächtlichste Teil der Welt bezeichnet wird[18]. Die eigentümliche Doppelstellung des Mondes hebt namentlich Plutarch hervor. So meint er in seiner Abhandlung über das Gesicht im Monde, als Erdkörper scheine der Mond sehr schön, prächtig und wohlgestaltet zu sein, als leuchtender Stern hingegen, als göttlicher Himmelskörper betrachtet, dürfte er eher wohl einen mißgestalteten und häßlichen Eindruck machen[19]. An einer anderen Stelle seiner Schrift bezeichnet

---

[14]) Vgl. hiezu Aristoteles, de coelo I, 3, 270b.

[15]) de fac. in orb. lun., c. 9. 5: διὸ λεκτέον οἶμαι θαῤῥοῦντας ἐν τοῖς τῆς γῆς ὅροις εἶναι τὴν σελήνην.

[16]) 2. Enn., I. 5.

[17]) de motu circ., S. 180 (ed. Ziegler).

[18]) de usu part. XVII, 1: καίτοι τί ἂν εἴη τῶν τοῦ κόσμου μορίων ἀτιμότερον τῶν περὶ τὴν γῆν;

[19]) de fac. in orb. lun., c. 16.6: ὅλως γῆ μὲν οὖσα πάγκαλόν τι χρῆμα καὶ σεμνὸν ἀναφαίνεται καὶ κεκοσμημένον· ὡς δ' ἄστρον, ἢ φῶς, ἤ τι σῶμα θεῖον καὶ οὐράνιον, δέδια μὴ ἄμορφος ᾖ καὶ ἀπρεπής.

Plutarch den Mond als eine „Mischung der oberen und unteren Bestandteile“ und meint, er stehe zu der Sonne in demselben Verhältnisse wie die Erde zu ihm[20]. Dieser Gedanke findet auch in einer uns als pythagoreisch überlieferten Hypothese Ausdruck, der zufolge es auch auf dem Monde lebende Wesen geben soll, die aber viel schöner seien als die Erdbewohner[21].

Die Überlegenheit des Himmels gegenüber der Erde charakterisiert nach Ansicht der Alten hauptsächlich ein zweifacher Gegensatz. Der eine ist durch den wesentlichen Unterschied in dem Stoffe bestimmt, aus dem der Himmel und die Erde bestehen, der andere durch die Verschiedenheit in der Bewegung, deren Schauplatz die beiden Teile der Welt sind. Die Substanz des Himmels ist der reinste Äther. Bald wird er, wie von Aristoteles, als eigener Grundstoff angesehen, bald gilt er, wie bei den Stoikern, als ein besonders feines Feuer. Plotin spricht von ihm als von einem „Lichte, das oben blieb an dem ihm zugewiesenen Platze, selber rein an dem reinsten Orte“[22], und Chrysipp bezeichnet den Äther, den er das „Reinste, Lauterste und Beweglichste“ nennt, als das Hegemonikon, als die einheitliche Lebenskraft des Weltalls[23]. Die Reinheit des Äthers nimmt nach Aristoteles mit der Annäherung an die Luft und an das Gebiet der Erde ab[24], die selbst aus den wertlosesten Elementen besteht.

Auf dem Gebiete der Mechanik äußert sich die Überlegenheit des Himmels dadurch, daß in seinem Bereiche alle Körper in vollkommener kreisförmiger Bewegung begriffen erscheinen, während der Erde und ihrer Umgebung die minderwertige geradlinige Bewegung

---

[20]) de fac. in orb. lun., c. 30, 14: ἡ σελήνη τῶν ἄνω καὶ κάτω σύμμιγμα καὶ μετακέρασμα ὑπὸ τοῦ θεοῦ γέγονε, τοῦτον ἄρα πρὸς ἥλιον ἔχουσα τὸν λόγον, ὃν ἔχει ἡ γῆ πρὸς σελήνην.

[21]) Aëtius II, 30, 1; Pseudogalen, hist. phil., c. 71.

[22]) 2. Enn., II, 8: τούτου δὴ μείναντος ἄνω τοῦ τοιούτου φωτὸς ἐν ᾧ τέτακται καθαροῦ ἐν καθαρωτάτῳ.

[23]) Arius Didymus, fragm. 29: καθαρώτατον καὶ εἰλικρινέστατον ἅτε πάντων εὐκινητότατον ὄντα ... ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου. Andere Stoiker bezeichneten als das Hegemonikon der Welt die Erde (Ar. Did., fr. 29), Kleanthes die Sonne (Diogenes Laërt. VII, 1, 139; vgl. Aëtius II, 4, 16; Cicero, Acad. II, 126).

[24]) Meteor. I, 3, 340 b, 8: ἐν αὐτῷ τὸ μὲν καθαρώτερον εἶναι, τὸ δ᾽ ἧττον εἰλικρινὲς καὶ διαφορὰς ἔχειν καὶ μάλιστα ᾗ καταλήγει πρὸς τὸν ἀέρα καὶ πρὸς τὸν περὶ τὴν γῆν κόσμον.

zugewiesen wird. Der Begründer dieses Gedankens ist Aristoteles, der ihn an zahlreichen Stellen seiner Schriften, namentlich der Bücher über das Himmelsgebäude, ausspricht. Auch die Stoiker unterschieden das irdische Feuer, das sich geradlinig, von dem himmlischen, das sich kreisförmig bewege[25]). Selbst der hervorragendste Vertreter der antiken Astronomie, Claudius Ptolemäus, bekennt sich zu der aristotelischen Anschauung und behauptet, daß sich die Eigenheiten im Wesen der Materie durch deren Eigentümlichkeiten hinsichtlich der räumlichen Bewegung offenbarten; die geradlinige sei für das Vergängliche, die kreisförmige für das Unvergängliche charakteristisch[26]).

Die scharfe Unterscheidung zwischen Himmel und Erde hatte zur Folge, daß auch die Wechselwirkung zwischen ihnen einen geheimnisvollen Charakter erhielt, der sich in der Blüte der Astrologie am deutlichsten offenbarte, aber auch in der Physik seinen Einfluß verriet. So führt in sehr phantastischer Weise auf die Bewegung der Himmelskörper Aristoteles den Wechsel der Elemente zurück[27]), und auch die Stoiker erfaßten den Einfluß der himmlischen Vorgänge auf die irdischen, den sie durch das Fehlen eines leeren Raumes erklärten, weit mehr vom metaphysischen als vom physikalischen Standpunkte aus[28]). Mit etwas größerer Bestimmtheit brachte man allerdings die Veränderungen in der Luft und in ganz richtiger Weise auch die Erscheinungen der Flut und Ebbe in Beziehung zu den Phasen des Mondes[29]). Eine richtige Erklärung des Flutphänomens war freilich im Altertum unbekannt, ja eben infolge

---

[25]) Aëtius I, 12, 4: τὸ μὲν περίγειον φῶς κατ' εὐθεῖαν, τὸ δ' αἰθέριον περιφερῶς κινεῖται.

[26]) Constr. math. I. 1, S. 7, 11 (ed. Heiberg): σχεδὸν γὰρ τὸ καθόλου τῆς ὑλικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπὸ τῆς κατὰ τὴν μεταβατικὴν κίνησιν ἰδιοτροπίας καταφαίνεται, ὡς τὸ μὲν φθαρτὸν αὐτὸ καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀπὸ τῆς εὐθείας καὶ τῆς ἐγκυκλίου.

[27]) Meteor. I, 2.

[28]) Diogenes Laërtius VII, 1, 140: ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν, τοῦτο γὰρ ἀναγκάζειν τὴν τῶν οὐρανίων πρὸς τὰ ἐπίγεια σύμπνοιαν καὶ συντονίαν.

[29]) Kleomedes, de motu circ., S. 156, 13 (ed. Ziegler): οὐ μόνον ἐν τῷ ἀέρι μεγάλας ἐργαζομένη τροπὰς καὶ κατακρατοῦσα αὐτοῦ καὶ μύρια ἐπιτήδεια ἐργαζομένη, ἀλλὰ καὶ τῶν περὶ τὸν ὠκεανὸν πλημμυρίδων καὶ ἀμπώτεων αὕτη ἐστὶν αἰτία. Vgl. ib. S. 178; Basilius (Migne, vol. 29) Hom. VI, c. 11: καὶ τὰ περὶ τὸν ἀέρα δὲ πάθη ταῖς μεταβολαῖς ταύτης (sc. τῆς σελήνης) συνδιατίθεται . . . ἡ περὶ τὸν λεγόμενον ὠκεανὸν ἄμπωτις, ἣν ταῖς περιόδοις τῆς σελήνης τεταγμένως ἑπομένην ἐξεῦρον οἱ προσοικοῦντες.

der Zweiteilung der Mechanik ganz unmöglich. Es fehlte auch nicht an Stimmen, die den Einklang zwischen den Gezeiten und dem Mondwechsel als einen bloß zufälligen hinstellten, aus dem man daher keineswegs auf das Bestehen eines Zusammenhanges zwischen himmlischen und irdischen Vorgängen schließen dürfe[30]).

II. Arithmetische Teleologie.

Wie heute waren schon im Altertume Arithmetik und Geometrie die wichtigsten Hilfswissenschaften der Physik, und die ästhetischen Erwägungen, die auch in diesen beiden Wissenszweigen nicht fehlten und eine Wertunterscheidung zwischen den verschiedenen Zahlen, Verhältnissen und geometrischen Gebilden herbeiführten, machten ihren Einfluß naturgemäß auch in der Physik geltend. Im Vordergrunde standen unter den arithmetisch-teleologischen Betrachtungen natürlich solche, die mit dem geheimnisvollen Wesen einzelner Zahlen zusammenhingen. Zahlen, die auf diese Weise auch für die Physik bedeutungsvoll wurden, sind vor allem die Drei, die Fünf und die Zehn.

Man könnte vielleicht noch vor der Dreizahl beginnen und eine Beziehung zu der Zweizahl als dem Symbole alles Gegensatzes in der Vorliebe des Aristoteles für dualistische Theorien und Antithesen erblicken. In vielen Fällen, in denen die heutige Physik nur eine quantitative Verschiedenheit erkennt, nimmt Aristoteles einen auf dem Gegensatze zweier Eigenschaften beruhenden Unterschied an. Er tut dies besonders in seiner Theorie der Schwere und Leichtigkeit, er leitet die vier Elemente aus zwei Antithesen ab, aus den Gegensätzen zwischen warm und kalt, zwischen feucht und trocken; und auch bei der Unterscheidung zwischen natürlicher und erzwungener Bewegung, in gewissem Sinne auch bei der Teilung der Welt in Himmel und Erde kommt dieser dualistische Gesichtspunkt zur Geltung. Ja Aristoteles behauptet sogar, daß überall dort, wo ein Gegensatz zu etwas wirklich Vorhandenem denkbar sei, dieser auch notwendig existieren müsse[31]), so daß man also aus dem Vorhandensein der Erde auch auf das des Feuers schließen könne.

[30]) Diese Anschauung vertrat, wie uns Aulus Gellius (Noct. Att. XIV, 1) berichtet, auch der Astronom Favorinus in einer gegen die Chaldäer und Astrologen gerichteten Schrift.

[31]) de coelo II. 3. 286a, 23: τῶν γὰρ ἐναντίων εἰ θάτερον φύσει, ἀνάγκη καὶ θάτερον εἶναι φύσει, ἐάν περ ᾖ ἐναντίον καὶ εἶναί τινα αὐτοῦ φύσιν.

Die Dreizahl spielt in der aristotelischen Lehre von der Bewegung eine Rolle. In der Dreizahl fand, wie Aristoteles meint, der Körper seine Vollendung (da er sich nämlich nach drei Dimensionen ausdehnt), und dreifach ist deshalb auch seine Bewegung[32]), drei Orten im Weltall entsprechend. Der Mittelpunkt des Universums ist das Ziel der in die Tiefe strebenden Körper, der äußerste Ort der Schauplatz der Kreisbewegung, während sich zu dem dritten, der zwischen den beiden ersten liegt, die aufwärts strebenden Körper bewegen[33]).

Die Bedeutung der Fünfzahl, die vor allem in der Zahl der Sinne und der regulären Körper zum Ausdrucke gelangt[34]), zeigt sich in der Physik zunächst darin, daß man unter den regelmäßigen Körpern, aus denen man die Elemente zusammengesetzt sein ließ, das aus Fünfecken bestehende Dodekaeder als den vollkommensten ansah und infolgedessen den vier irdischen Grundstoffen nur die vier anderen, aus Quadraten und Dreiecken gebildeten Körper zuwies. Der Zwölfflächner erscheint hingegen bei Philolaos als die Form des fünften, alle übrigen umfassenden Elementes[35]), und eine ähnliche Anschauung vertritt auch Plutarch, der meint, daß die Natur alles lieber in der Fünfzahl zu gestalten scheine als in Kugelform, wie es Aristoteles lehrte[36]). Daß überhaupt viele Naturforscher neben den vier der Erfahrung zugänglichen irdischen Elementen noch ein fünftes annahmen, wie dies schon vor Aristoteles Philolaos, Platon (dieser allerdings erst in seinen letzten Lebensjahren), Speusippos und andere taten, dürfte wahrscheinlich auch mit zahlentheoretischen Betrachtungen, die vor allem wieder die Analogie mit den regelmäßigen Körpern im Auge hatten, in Zusammenhang zu bringen sein.

Die große Rolle, die in der pythagoreischen Zahlenlehre die Zehnzahl als Symbol der Vollkommenheit spielt, gab den Anlaß zu einer der interessantesten astronomischen Theorien des Altertums,

[32]) de coelo I. 2. 268 b. 25: τό τε γὰρ σῶμα ἀπετελέσθη ἐν τρισὶν καὶ ἡ κίνησις αὐτοῦ.

[33]) de coelo I, 8, 277 b.

[34] Plutarch, de ei ap. Delph., c. 10—13.

[35]) Aëtius II, 6, 5. Eine auf das Dodekaëder bezügliche Stelle in Platons Timaios (55 C) wird verschieden gedeutet; vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 4. Aufl., II/1, S. 800—801.

[36]) de def. orac., c. 36: οὕτως ἡ φύσις ἔοικε τῷ πέντε ποιεῖν ἅπαντα χαίρειν μᾶλλον ἢ τῷ σφαιροειδῆ, καθάπερ Ἀριστοτέλης ἔλεγε.

die als erste von der bei den Griechen fast allgemein verbreiteten geozentrischen Auffassung abwich und so das heliozentrische System, als dessen ältester Vertreter Aristarchos von Samos gilt, vorbereiten half. Die pythagoreische Schule nahm bekanntlich ein Zentralfeuer an, um das sich in zehn Sphären die Himmelskörper bewegen. Die äußerste Sphäre stellt der Fixsternhimmel dar; die anderen bewegen die fünf damals bekannten Planeten (Saturn, Jupiter, Mars, Venus und Merkur), die Sonne, den Mond, die Erde und die sogenannte Gegenerde. Daß nun dieses zuletzt genannte geheimnisvolle Gestirn, das dem Anblicke der Astronomen, wenigstens auf unserer Erdhälfte, ewig entzogen bleiben muß, nur um der geheiligten Zehnzahl willen von den Pythagoreern erfunden wurde, ist eine Ansicht, die auch schon Aristoteles vertrat. „Da die Zehnzahl", so meint er, „nach Ansicht der Pythagoreer vollkommen ist und die Natur aller Zahlen in sich faßt, so lehren sie auch, daß die bewegten Himmelskörper zehn an der Zahl seien, und fügen, da die Zahl der sichtbaren nur neun beträgt, noch als zehnten die Gegenerde hinzu"[37]).

Indessen dürfte nicht nur diese ihr Dasein dem Bestreben der Pythagoreer verdanken, der vollkommensten Zahl auch am Himmel die ihr gebührende Rolle zuzuweisen; auch die auffällige Abweichung von dem geozentrischen Standpunkte dürfte auf dieses Bestreben zurückzuführen sein. Denn die Zehnzahl konnte man nur den Sphären zuschreiben, nicht aber den Gestirnen selbst, da es sonst erforderlich gewesen wäre, jeden Fixstern eigens zu zählen, wodurch natürlich alle arithmetischen Spekulationen umgestoßen worden wären. Hatte man aber einmal die durch den Fixsternhimmel, die fünf damals bekannten Planeten, die Sonne, den Mond und die Erde gegebene Neunzahl durch Hinzufügung der Gegenerde künstlich auf zehn erhöht, so war damit noch immer nichts erreicht, so lange man einen dieser Himmelskörper, etwa die Erde oder die Sterne, zu dem Zentrum der rotierenden Bewegung des Weltgebäudes machte, weil dann doch

[37]) Aristoteles, Metaph. I, 5, 986 a, 8: ἐπειδὴ τέλειος ἡ δεκὰς εἶναι δοκεῖ καὶ πᾶσαν περιειληφέναι τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, καὶ τὰ φερόμενα κατὰ τὸν οὐρανὸν δέκα μὲν εἶναί φασιν, ὄντων δὲ ἐννέα μόνον τῶν φανερῶν διὰ τοῦτο δεκάτην τὴν ἀντίχθονα ποιοῦσιν. Wenn einige Pythagoreer (nach Aristoteles, Meteor. I, 6, 342 b) auch behaupteten, daß der Komet ein eigener Planet sei, so sollte hiermit wahrscheinlich, wie Zeller vermutet, ein Ersatz für die von späteren Pythagoreern aufgegebene Gegenerde geschaffen und die Zehnzahl der Sphären auf diese Weise erhalten werden.

nur neun Sphären vorhanden gewesen wären. Die Erde im Mittelpunkte ruhen zu lassen und noch eine zweite Gegenerde zu der ersten hinzuzufügen, hätte natürlich auch nichts genützt, weil die beständige Unsichtbarkeit der beiden Gestirne dann ein unlösbares Rätsel gewesen wäre, und auch bei der Annahme, daß die Erde samt den übrigen Himmelskörpern um die ruhende Sonne kreise, wäre es nur durch eine sehr gekünstelte Annahme[38]) erklärlich gewesen, wieso die Bewohner der Erde, trotzdem diese bald die eine, bald die andere Hälfte der Sonne zukehrt, dennoch nie die Gegenerde erblicken können. Es war also unter diesen Verhältnissen jedenfalls das am nächsten liegende, noch einen weiteren Himmelskörper zu erfinden, um den sich in zehn Sphären alle übrigen bewegen und dem, ebenso wie die Gegenerde, die Erde stets dieselbe Seite zuwendet. Ist es auch gewiß, daß für die Annahme des Zentralfeuers auch noch andere naturphilosophische Erwägungen Ausschlag gebend waren, so wird man also doch kaum fehlgehen, wenn man auch in dieser Hypothese mit Simplicius[39]) ein Ergebnis arithmetisch-ästhetischer Spekulationen erblickt.

Doch nicht nur in den Zahlen selbst, die physikalischen Gegenständen, Erscheinungen oder Beziehungen zukommen, sondern auch in den in der Natur bestehenden Zahlenverhältnissen offenbart sich nach antiker Anschauung die Vollkommenheit des Weltalls. Ihren großartigsten und erhabensten Ausdruck fand diese Vorstellung in der Lehre von der Harmonie der Sphären. Hatte die mathematische Akustik, die sich bei den Griechen außerordentlich rasch und erfolgreich entwickelte, dem Forscher gezeigt, daß die musikalische Harmonie und die Schönheit der Klänge an bestimmte, einfache Zahlenverhältnisse gebunden sind, so war es ein naheliegender Gedanke, diese Zahlenverhältnisse auch am Himmel als dem Sitze alles Vollkommenen anzunehmen. Sie müssen hier, wie zuerst die Pythagoreer, die ältesten Lehrer der Sphärenharmonie, meinten, in den Entfernungen der Himmelskörper von dem Mittelpunkte des Alls zum Ausdrucke gelangen. Ja, sie werden geradezu

[38]) Man hätte nämlich annehmen müssen, daß die Verbindungslinie zwischen der Erde und der Gegenerde stets durch die Sonne gehe und diese einen größeren scheinbaren Durchmesser besitze als die Gegenerde.

[39]) Simplicius, de coelo, S. 513, 13 (ed. Heiberg): *οἱ γὰρ Πυθαγόρειοι οὐ μόνον διὰ τὸ τὴν δεκάδα τῶν κυκλοφορητικῶν σωμάτων συμπληρῶσαι τὴν μὲν γῆν περὶ τὸ μέσον ἔλεγον κινεῖσθαι, τὸ δὲ πῦρ ἐν τῷ μέσῳ ἱδρῦσθαι.*

mit den musikalischen Intervallen identifiziert, da den Abständen von dem Mittelpunkte die Geschwindigkeiten, diesen aber die Höhen der Töne proportional sind, die die Gestirne bei ihrem Umlaufe nach pythagoreischer Ansicht wie jeder schnell bewegte Körper erzeugen[40]).

So entsteht durch den Umschwung der sieben, im Altertume so genannten Wandelsterne (es sind Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne und Mond) eine Folge von Tönen, die in ihrer Gesamtheit den Klängen der siebensaitigen Leier, des Heptachordes, entsprechen. Über die Höhe der Töne waren jedoch die Ansichten geteilt, wie sich denn auch Abweichungen von der Siebenzahl finden. Platon nimmt acht Töne an[41]), eine allerdings wenig verbreitete Theorie, von der uns Boëthius berichtet[42]), sogar neun. Die Abweichungen sind dadurch zu erklären, daß neben den Wandelsternen einige auch noch die Fixsternsphäre[43]), andere auch die Erde mit ertönen ließen[44]).

Eine interessante teleologische Anwendung fand die mathematische Lehre von den Verhältnissen und Proportionen auch in der Theorie der Elemente, die im Timaios entwickelt wird. Nachdem Platon in diesem Werke die Notwendigkeit der Existenz von Erde und Feuer gezeigt hat, da es ohne diese nichts Fühlbares und Sichtbares gäbe, leitet er unter Zuhilfenahme ästhetischer Gesichtspunkte die Existenz der beiden anderen Grundstoffe ab. „Es

---

[40]) Eine entgegengesetzte Theorie, die namentlich Nikomachos (Harm. 16) und Boëthius (Mus. I, 20, 27) vertraten, nahm an, daß ebenso, wie der Ton einer Saite in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer Länge steht, so auch der Ton, den ein Himmelskörper erzeuge, um so tiefer sei, eine je längere Bahn er zurücklege, je weiter er also von der Mitte entfernt sei. So wird der tiefste Ton bald dem Monde, bald nach der zuletzt angegebenen Theorie dem Saturn oder der Fixsternsphäre zugeschrieben.

[41]) Respubl. X, 616.

[42]) de mus. I. 20.

[43]) Dies tut auch Cicero, der aber trotzdem an dem Heptachord festhält, da er Mars und Venus denselben Ton zuschreibt.

[44]) Von den zahlreichen Autoren, die sich über die Sphärenharmonie äußern, seien hier genannt: Platon, Respubl. X, 616; Aristoteles, de coelo II, 9; Cicero, Somn. Scip., c. 5; Plinius, hist. nat. II, 20; Plutarch, de anim. procreat., 31, 9; Ptolemaeus, Harm. III, 16; Nikomachos, Harm. 6; Aristides Quintilianus, de mus. III, 145; Boëthius, de mus. I, 20, 27; Alexander Aphrod., Metaph., S. 39—41 (ed. Hayduck); Macrobius, Somn. Scip. II, 1; Censorinus, de die nat., c. 13; Simplicius, de coelo S. 474 (ed. Heiberg).

ist", wie er sagt, „unmöglich, zwei Dinge ohne ein drittes in eine schöne Beziehung zu bringen. Denn zwischen beiden muß ein sie vereinigendes Band bestehen. Das schönste Band aber ist dasjenige, das sich selbst und das, was es zusammenfügt, so sehr als möglich zu einer Einheit verknüpft. Dies vermag aber ihrer Natur nach am schönsten die Proportion zu erreichen[45]"). Daß aber nun zur Herstellung der Verbindung zwischen Erde und Feuer ein Mittelglied nicht genügt, sondern deren zwei erforderlich sind, erklärt Platon damit, daß die Elemente körperlich seien und zwischen Körperlichem stets zwei mittlere geometrische Proportionalen liegen müßten[46]). Es stellen also Wasser und Luft das Band dar, das in der schönsten Weise Erde und Feuer verknüpft, indem das Verhältnis der Erde zu dem Wasser gleich ist dem des Wassers zu der Luft und dieses wiederum gleich dem Verhältnisse der Luft zu dem Feuer.

III. Geometrische Teleologie.

Wie sich die Alten die Natur vom arithmetischen Standpunkte aus kunstvoll eingerichtet dachten, so erscheint ihnen in ihr auch alles mit Vorliebe in solchen Formen gestaltet, die die Geometrie als schön und vollendet anerkennen muß. „Gott treibt immer Geometrie", lehrt ein alter Spruch[47]), den man dem Platon zuschrieb, und auch Plutarch behauptet, daß „die göttliche Vernunft die Materie, die sich der geometrischen Gestaltung zu entziehen suche, in dieser festhalte"[48]).

Wie in der Arithmetik die einfachsten Zahlen und die einfachsten Verhältnisse als die schönsten erscheinen, so gelten in der Geometrie die regulären Figuren als die ausgezeichneten. „Die Natur", so meint in charakteristischer Weise Damian, „zieht es vor, an Stelle

---

[45]) Tim. 31 C: δύο δὲ μόνω καλῶς ξυνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινὰ ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίγνεσθαι· δεσμῶν δὲ κάλλιστος ὃς ἂν αὑτὸν καὶ τὰ ξυνδούμενα ὅτι μάλιστα ἓν ποιῇ· τοῦτο δὲ πέφυκεν ἀναλογία κάλλιστα ἀποτελεῖν.

[46]) Dies schließt Platon, wie aus dem Kommentar des Chalcidius (c. 8—22) hervorgeht, offenbar aus der gleichen Eigenschaft, die Körperzahlen (d. h. solche, die das Produkt dreier Zahlen darstellen) im Gegensatze zu Flächenzahlen (solchen, die durch Multiplikation nur zweier Zahlen entstehen) aufweisen. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 4. Aufl., II/1, S. 797—799.

[47]) Plutarch, Quaest. conv. VIII, 2, c. 3, 5: ὁ θεὸς ἀεὶ γεωμετρίζει.

[48]) ib.: τῆς ὕλης φευγούσης τὸ γεωμετρεῖσθαι· τοῦ δὲ λόγου καταλαμβάνοντος αὐτὴν …

des Unbestimmten das Bestimmte als das Bessere und der Art eines vernünftigen Wesens Geziemende zu tun"[49]). Darum erscheint der rechte Winkel von der Natur vor allen anderen bevorzugt — denn ein spitzer oder stumpfer Winkel ist an sich etwas Unbestimmtes —, weshalb auch Damian den aus dem Auge dringenden Sehstrahlenkegel aus Vernunftgründen (κατ᾽ εὔλογον) rechtwinklig sein läßt. Die gleichseitigen Figuren gelten für wertvoller als die ungleichseitigen[50]), und unter den regulären Gebilden nehmen wiederum die runden die hervorragendste Stellung ein.

Schon die Pythagoreer erklärten, daß unter den körperlichen Gebilden die Kugel, unter den ebenen der Kreis am schönsten sei[51]), und auch Platon läßt die Gottheit das Weltgebäude deshalb in kreisrunder Form vollenden, weil diese die vollkommenste und in allen Teilen sich ähnlichste Gestalt sei und die Gottheit das Gleichmäßige für tausendmal schöner gehalten habe als das Ungleichmäßige[52]). In ähnlicher Form kehrt dieser Gedanke auch in der dem Aristoteles zugeschriebenen Problemensammlung wieder[53]), und die ebenfalls unter dem Namen des Aristoteles überlieferte Mechanik preist in überschwänglicher Weise den Kreis geradezu als Anfang aller Wunder[54]) und sucht aus seiner dort näher begründeten staunenswerten Natur die mechanischen Erscheinungen zu erklären.

Daß bei dem Kreise Anfang und Ende zusammenfallen, daß eine Bewegung auf dieser Linie, ohne daß eine plötzliche Richtungsänderung notwendig wäre, stets wieder zu demselben

[49]) Damian, Optik c. 5: ἡ δὲ φύσις τὸ ὡρισμένον πρὸ τοῦ ἀορίστου ἐθέλει ποιεῖν ὡς ἂν ἄμεινον καὶ οὐχ ἥκιστα λογικοῦ ζῴου ἁρμόττον φύσει.

[50]) Die Pythagoreer stellten in ihren Gegensatzpaaren das Quadrat in eine Reihe mit dem Vollkommenen, das Rechteck mit dem Unvollkommenen (Arist., Metaph. I. 5, 986 a).

[51]) Diogenes Laërtius, de vit. VIII, 1, 35: τῶν σχημάτων τὸ κάλλιστον σφαῖραν εἶναι τῶν στερεῶν, τῶν δ᾽ ἐπιπέδων κύκλον.

[52]) Tim. 33 B: κυκλοτερὲς αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου.

[53]) Die Frage, warum gerade am Himmel alles kreisförmig sei, wird dort dahin beantwortet, daß offenbar die Natur stets alles nach Möglichkeit auf das beste und schönste einrichte, die kreisrunde Gestalt aber, da sie am meisten sich selbst gleiche, auch die schönste sei. Probl. XVI, 10: Διὰ τί ἐν τοῖς ἐσχάτοις ἀεὶ γίνεται περιφερῆ· ἢ ὅτι ἡ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων πάντα ποιεῖ ὡς δυνατὸν ἄριστα καὶ κάλλιστα, τὸ δὲ σχῆμα τοῦτο κάλλιστον τὸ αὐτὸ αὑτῷ ὁμοιότατον.

[54]) Quaest. mech., c. 1: πάντων τῶν θαυμάτων ἀρχή.

Orte zurückführt, von dem man ausgegangen ist, das mußte wohl seit jeher als eine geheimnisvolle Eigenschaft dieser Figur gelten; das mußte sie schon frühe als Symbol des im innersten Wesen trotz alles Wechsels gleich Bleibenden und als Sinnbild der ewigen Wiederkehr aller Dinge erscheinen lassen, deren Lehre ja eine so große Rolle in der antiken Philosophie spielte. Es mußte dies um so mehr der Fall sein, als ja selbst der wissenschaftlich nicht geschulte Beobachter der Natur bald erkennen konnte, daß sich der für das menschliche Leben wichtigste und regelmäßigste periodische Wechsel, der von Tag und Nacht, mit einer Kreisbewegung, dem scheinbaren Laufe der Sonne, in Zusammenhang bringen läßt, so daß also gleichsam, wie Themistius meint, die ganze Tätigkeit des Menschen ebenfalls einen Kreis bildet[55]). Die Eigentümlichkeit des Kreises, Anfang und Ende in einem Punkte zu vereinigen, wird denn auch von allen Physikern, die ihn bei ihren theoretischen Betrachtungen heranziehen, auf das stärkste betont [56]), und weil infolge dieser Eigenschaft auch die Kreisbewegung in sich zurückgreift, wird sie von Aristoteles für die einzig vollkommene erklärt [57]).

Da nun ein in Kreisbewegung befindlicher Körper stets wieder an denselben Ort zurückkehrt, er also, wenn man ihn immer nur in bestimmten Zeitpunkten in das Auge faßt, scheinbar seinen Platz beibehält, ein um den Mittelpunkt rotierender Kreis oder eine in gleicher Weise bewegte Kugel jedoch überhaupt keine Ortsveränderung erfährt — worauf schon Zenon von Elea in seinen Einwürfen gegen die Möglichkeit einer Bewegung hinwies [58]) —, so wird die Kreisbewegung vielfach auch als ein Zwischenglied zwischen Ruhe

---

[55]) Themistius, Phys. S. 233, 6 (ed. Schenkel): *ἡμέρα γὰρ καὶ νὺξ καὶ ὧραί εἰσιν οἶμαι κινήσεις πᾶσαι καὶ μετροῦνται ἀπὸ τῆς κύκλῳ φορᾶς, τὸ εἶναι δὲ κύκλον τὰ ἀνθρώπεια πράγματα ἀπὸ τῆς κυκλοφορίας ἐλήλυθεν.*

[56]) So erinnert eines der wenigen Bruchstücke, die sich von Heraklit erhalten haben, an die offenbar als Beweis für die Richtigkeit seiner Grundlehre angeführte Tatsache, daß Anfang und Ende auf dem Kreise zusammenfallen. Fragm. 103 (ed. Diels): *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.* Vgl. Aristoteles, quaest. mech., c. 1: *ἐξ οὗ γὰρ ἄρχεται τόπου τὸ πέρας αὐτῆς, εἰς τὸν αὐτὸν τοῦτον τόπον ἔρχεται πάλιν.*

[57]) Phys. VIII, 8, 264 b, 27: *ἡ δὲ κύκλου [κίνησις] συνάπτει καὶ ἔστι μόνη τέλειος.* Vgl. Phys. VIII, 8, 264 b, 18: *ἡ μὲν γὰρ κύκλῳ κίνησίς ἐστιν ἀφ' αὑτοῦ εἰς τὸ αὐτό, ἡ δὲ κατ' εὐθεῖαν ἀφ' αὑτοῦ εἰς ἄλλο.* Vgl. Simplicius, Phys. S. 1308—1311 (ed. Diels); Themistius, Phys.., S. 231—232 (ed. Schenkl).

[58]) Aristoteles, Phys. VI, 9, 240 a; Simplicius, Phys. S. 1022 (ed. Diels).

und Bewegung angesehen; ja daß solche Gegensätze im Kreise nebeneinander bestehen können, wird in der dem Aristoteles zugeschriebenen Mechanik gerade als seine wunderbarste Eigenschaft gepriesen [59]). Plotin läßt deshalb die Kreisbewegung aus einer körperlichen und einer seelischen zusammengesetzt sein, da sich ein Körper von Natur aus geradlinig bewege, die Seele hingegen in Ruhe verharre, aus beiden aber, aus Bewegtem und Ruhendem, die Kreisbewegung entstehe [60]).

Infolge ihrer geheimnisvollen Eigenschaften werden Kreis und Kugel sowie die Kreisbewegung vielfach sogar als etwas Übersinnliches angesehen oder mit seelischen Eigenschaften ausgestattet. So meint in Anlehnung an platonische Gedanken [61]) Plutarch, daß die Kugelform überhaupt kein Element des sichtbaren Körpers sei, sondern der Seele und des Geistes [62]), und Plotin nennt die kreisförmige Bewegung eine „sich selbst empfindende, über sich sinnende und des Lebens volle" [63]).

Außer durch die bisher angeführten ästhetischen und teilweise mystischen Argumente wurde die Vollkommenheit des Kreises und der Kugel, namentlich von den mathematischen Physikern, auch durch verschiedene Maximal- und Minimaleigenschaften der beiden Figuren bewiesen. Daß unter allen ebenen Figuren von gleichem Umfange der Kreis den größten Flächeninhalt und ebenso unter allen Körpern mit gleicher Oberfläche die Kugel das größte Volumen hat, hatten, wie uns Simplicius berichtet, schon vor Aristoteles die Mathematiker gefunden; ausführliche Beweise

[59]) Quaest. mech., c. 1: θαυμασιώτατον δὲ τὸ τἀναντία γίνεσθαι μετ' ἀλλήλων. ὁ δὲ κύκλος συνέστηκεν ἐκ τοιούτων· εὐθὺς γὰρ ἐκ κινουμένου τε γεγένηται καὶ μένοντος. Man vergleiche, was Aristoteles über die Bewegung der rotierenden Kugel sagt, Phys. VIII, 9, 265 b, 7: διὰ δὲ τοῦτο μένει, ἀεί τε ἠρεμεῖ πῶς τὸ ὅλον καὶ κινεῖται συνεχῶς.

[60]) Plotin, 2. Enn., II. 1: ὥστε εἶναι μικτὴν [τὴν κυκλοφορίαν] ἐκ σωματικῆς καὶ ψυχικῆς, τοῦ μὲν σώματος εὐθὺ φερομένου φύσει, τῆς δὲ ψυχῆς κατεχούσης, ἐκ δ' ἀμφοῖν γινομένην φερομένου τε καὶ μένοντος.

[61]) Platon, Tim. 34 A. Eine Beziehung zu der Kreisbewegung läßt sich vielleicht auch in dem Ausspruche des Alkmaion finden, daß sich die Seele unaufhörlich wie die Sonne bewege. (Diog. Laërt. VIII, 5, 83: ἔφη δὲ καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον καὶ κινεῖσθαι συνεχῶς ὡς τὸν ἥλιον.)

[62]) Quaest. Plat. V, 4: τὸ δ' ὄντως σφαιροειδὲς οὐκ ἔστιν αἰσθητοῦ σώματος, ἀλλὰ τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ νοῦ στοιχεῖον.

[63]) 2. Enn., II, 1: εἰς αὑτὴν συναισθητικὴ καὶ συννοητικὴ καὶ ζωτική.

hätten für den Satz später besonders Archimedes und Zenodorus geliefert [64]). Aristoteles benutzt ihn, um zu zeigen, daß die Kreisbewegung als die Bewegung auf der kürzesten Bahn die schnellste unter allen möglichen sein müsse [65]). Bei Ptolemäus [66]) und Pappus [67]) erscheint aus dieser Maximaleigenschaft des Kreises und der Kugel deren Vollkommenheit abgeleitet. — Auf die Eigenschaft der Kugel, unter allen Körpern die kleinsten Flächen zu berühren und infolgedessen unter allen Körpern die größte Beweglichkeit zu besitzen, wiesen gelegentlich verschiedener Anwendungen besonders die Pythagoreer [68]), Platon [69]), Ptolemäus [70]) und der Verfasser der aristotelischen Mechanik [71]) hin [72]).

---

[64]) Simplicius, de coelo, S. 412, 13 (ed. Heiberg): δέδεικται καὶ πρὸ Ἀριστοτέλους μὲν πάντως, εἴπερ αὐτὸς ὡς δεδειγμένῳ συγκέχρηται, καὶ παρὰ Ἀρχιμήδους καὶ παρὰ Ζηνοδώρου πλατύτερον, ὅτι τῶν ἰσοπεριμέτρων σχημάτων πολυχωρητότερός ἐστιν ἐν μὲν τοῖς ἐπιπέδοις ὁ κύκλος, ἐν δὲ τοῖς στερεοῖς ἡ σφαῖρα.

[65]) de coelo II, 4, 287a, 27: ἀλλὰ μὴν τῶν ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐλαχίστη ἐστὶν ἡ τοῦ κύκλου γραμμή· κατὰ δὲ τὴν ἐλαχίστην ταχίστη ἡ κίνησις. Daß bei dieser etwas unklaren Behauptung Aristoteles die Umkehrung des früher besprochenen Satzes im Auge hatte, daß nämlich unter allen, in sich zurückkehrenden Linien, die eine Fläche von gleichem Inhalte umschließen, die Kreislinie am kürzesten sei, bestätigen die Kommentare des Simplicius (s. die vorhergehende Anmerkung) und des Themistius (de coelo, S. 102, ed. Landauer: circuli vero terminus eorum omnium minimus existit qui equalem superficiem nanciscuntur).

[66]) Construct. math., S. 13, 20 (ed. Heiberg): προσάγει δ' εἰς τὴν σφαιρικὴν ἔννοιαν καὶ ὅτι ... τῶν ἴσην περίμετρον ἐχόντων σχημάτων διαφόρων ἐπειδὴ μείζονά ἐστιν τὰ πολυγωνιώτερα, τῶν μὲν ἐπιπέδων ὁ κύκλος γίνεται μείζων, τῶν δὲ στερεῶν ἡ σφαῖρα.

[67]) Coll. math. V, c. 19: τὸν πρῶτον καὶ δημιουργὸν τῶν πάντων θεὸν οἱ φιλόσοφοί φασιν εἰκότως τῷ κόσμῳ σχῆμα περιθεῖναι σφαιρικὸν ἐκλεξάμενον τῶν ὄντων τὸ κάλλιστον, τά τε προσόντα τῇ σφαίρᾳ φυσικὰ συμπτώματα λέγοντες ἔτι καὶ τοῦτο προστιθέασιν, ὅτι πάντων τῶν στερεῶν σχημάτων τῶν ἴσην ἐχόντων τὴν ἐπιφάνειαν μεγίστη ἐστὶν ἡ σφαῖρα.

[68]) Aristoteles, de coelo III, 8, 306b.

[69]) Er sagt deshalb, daß die Kugel auf den kleinsten Füßen wandle. (Politic. 270 A: ἐπὶ σμικροτάτου ποδὸς βαίνειν.)

[70]) Constr. math., S. 13, 14 (ed. Heiberg): τῶν σχημάτων εὐκινητότατον ὑπάρχει τῶν μὲν ἐπιπέδων τὸ κυκλικόν, τῶν δὲ στερεῶν τὰ σφαιρικά.

[71]) Arist., Quaest. mech., c. 9.

[72]) Aristoteles hebt übrigens hervor, daß diese Ansicht nur im Falle einer rotierenden oder rollenden Bewegung richtig sei, für eine bloß translatorische Bewegung hingegen (vgl. de coelo II, 11, 291b) gerade die Kugel das ungünstigste Objekt darstelle. — Aus der Eigenschaft der Kugel, unter allen Körpern infolge

Der große Einfluß, den die geometrisch-teleologischen Spekulationen auch auf die antike Physik hatten, zeigte sich hauptsächlich bei drei Arten von Problemen, bei der Frage nach der Gestalt des Weltalls, des Himmels und der Gestirne, in den Hypothesen über die kleinsten Bestandteile der Elemente und schließlich auch in den Grundlehren der Mechanik.

Als die beste und vollkommenste Gestalt, muß, wie die Alten meinten, die der Kugel notwendig auch dem Weltall und dem Himmelsgewölbe zukommen, da auch diese wieder das Beste und Vollkommenste darstellten[73]. Daß das unbewegliche und begrenzte All kugelförmig sei, lehrte bereits Parmenides[74], und sein Gedanke kehrt, durch mannigfache teleologische Argumente gestützt, bei vielen späteren Denkern wieder. Platon, der ihn ebenso wie die Pythagoreer[75] vertritt, führt zur Begründung seiner Ansicht an, daß dem Weltall, wenn es alles in ihm Lebende umfassen solle, selbst wieder die Gestalt gezieme, die alle anderen in sich eingeschlossen habe[76]. Nur in Form einer Kugel kann, wie Aristoteles sagt, das Himmelsgebäude vollkommen sein, weil nur dann nichts außerhalb seiner liege[77]; und nach der Meinung des Ptolemäus muß das Weltall, da es größer ist als alle anderen Körper, auch die Gestalt desjenigen räumlichen Gebildes haben, das selbst wieder größer als alle anderen (bei gleicher Oberfläche) ist[78]. Die Lehre von der Kugelform der Welt findet sich auch bei den Stoikern[79] und ebenso bei Philo von Alexandria[80],

---

des Reibungsminimums die größte Beweglichkeit zu besitzen, schlossen die Pythagoreer, daß das Feuer aus Kugeln bestehen müsse, und aus ähnlichen Gründen nahm wohl auch Demokrit an, daß die Seele aus kugelförmigen Atomen zusammengesetzt sei.

[73]) Besonders ausführlich entwickelt diesen Gedanken Alexander von Aphrodisias (Probl. II, 18); vgl. Kleomedes, de motu circ. I, 8, S. 86, 5 (ed. Ziegler): ἔστι πάντων μὲν σωμάτων τελεώτατον ὁ κόσμος, πάντων δὲ σχημάτων ἡ σφαῖρα.

[74]) Aëtius I. 7, 26: Παρμενίδης τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές.

[75]) Diogenes Laërt., VIII, 1, 25: κόσμον ἔμψυχον νοερὸν σφαιροειδῆ.

[76]) Tim. 33 B: τῷ δὲ τὰ πάντ' ἐν αὐτῷ ζῷα περιέχειν μέλλοντι ζῴῳ πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα.

[77]) de coelo II, 4, 286 b, 10: σχῆμα δ' ἀνάγκη σφαιροειδὲς ἔχειν τὸν οὐρανόν . . . τέλειόν ἐστιν οὗ μηδὲν ἔξω λαβεῖν αὐτοῦ δυνατόν. Vgl. Simplicius S. 405—409, Themistius S. 99.

[78]) Constr. math. S. 14 (ed. Heiberg): τῶν δὲ στερεῶν (σχημάτων μείζων γίνεται) ἡ σφαῖρα, μείζων δὲ καὶ ὁ οὐρανὸς τῶν ἄλλων σωμάτων.

[79]) Aëtius II, 2, 1: οἱ μὲν Στωϊκοὶ σφαιροειδῆ τὸν κόσμον.

[80]) de provid. II, 56.

der diese Gestalt der Welt auf die Vorsehung zurückführte[81]). Wie dem Weltall schrieb man nun auch der Fixsternschale sowie den einzelnen Gestirnen eine kugelförmige Gestalt zu[82]), hauptsächlich aus dem Grunde, weil sie in dieser Form am leichtesten beweglich sind[83]), und es ist sehr wahrscheinlich, daß auch viele unter den Denkern, die der Erde eine Kugelgestalt zuschrieben, namentlich aber wohl die Pythagoreer und Platon, sich bei dieser Annahme mehr noch als durch Gründe der Erfahrung durch teleologische Erwägungen, ähnlich den früher besprochenen, leiten ließen.

Wie in dem Größten zeigt sich die geometrische Vollendung der Welt auch in dem Kleinsten. So ist auch der Gesichtspunkt, von dem aus Platon die Frage nach dem Wesen der vier Elemente zu lösen sucht, eigentlich ein geometrisch-ästhetischer. Das Problem erscheint bei ihm auf die Aufgabe zurückgeführt, die vier schönsten Körper aufzufinden, die es geben kann[84]). Aus diesen schönsten Körpern läßt Platon ebenso wie Philolaos und vielleicht im Anschlusse an diese pythagoreische Lehre[85]) die einzelnen Grundstoffe bestehen, indem er der Erde den Würfel, dem Wasser das Ikosaëder, der Luft das Oktaëder und dem Feuer das Tetraëder zuordnet[86]); und auf rein geometrische Veränderungen sucht er, indem er die Urdreiecke, aus denen die Körper bestehen, neue Verbindungen eingehen läßt, den Wandel der Elemente zurückzuführen. Für die Urdreiecke hat Platon wieder die schönsten Figuren unter den Dreiecken gewählt. Das gleichschenklig-rechtwinklige und das Dreieck mit den Winkeln von 90, 60 und 30 Grad bilden die letzten Bestand-

[81]) Vgl. Plinius, hist. nat. II, 2: non solum, quia talis figura omnibus sui partibus vergit in sese ac sibi ipsa toleranda est seque includit et continet nullarum egens compagium nec finem aut initium ullis sui partibus sentiens, nec quia ad motum, quo sublime verti mox adparebit, talis aptissima est. Vgl. auch Strabo, Geogr. II, 4.

[82]) Eine merkwürdige Ausnahmestellung nimmt eine astronomische Theorie des Stoikers Kleanthes ein, der die Gestirne für kegelförmig hielt. (Aëtius, II, 14, 2).

[83]) Vgl. Aristoteles, de coelo II, 11 und die in den Anm. 78, 80, 81 zitierten Stellen aus Ptolemaeus, Philo und Plinius.

[84]) Tim. 53 E: δεῖ δὴ λέγειν ποῖα κάλλιστα σώματα γένοιτ᾽ ἂν τέτταρα. Vgl. Plutarch, de ei ap. Delph., c. 11.

[85]) Aëtius II, 6, 6: Πλάτων δὲ καὶ ἐν τούτοις πυθαγορίζει.

[86]) Tim. 53 C ff., Aëtius II, 6; Plutarch, quaest. Plat. V; quaest. conv. VIII, 2, 3; Chalcidius, c. 8—22; Achilles Tatius p. 132 A.

teile der Grundstoffe, weil sich aus ihnen das gleichseitige Dreieck als das regelmäßigste und das Quadrat zusammensetzen lassen [87]).

Für die Mechanik wurden die geometrischen Spekulationen über den Kreis insofern von der größten Bedeutung, als unter ihrem Einflusse die Alten die Zweiteilung der Welt auch in die Mechanik übertrugen, indem sie die himmlische Mechanik auf die kreislinige, die irdische auf die gradlinige Bewegung zurückführten [88]). Denn die Kreisbewegung erschien ihnen aus ästhetischen Gründen als die allein vollkommene, als die einzige, die kontinuierlich und doch stets gleich in ihrer Art ewig währen kann [89]) und infolgedessen auch als die ursprüngliche gegenüber der stets unvollkommenen geradlinigen Bewegung [90]). Eine solche müßte ja, wenn sie ewig dauern sollte, entweder auf einer unendlich langen Strecke stattfinden, die es aber nach der aristotelischen Lehre von der räumlichen Endlichkeit des Weltalls nicht geben kann (und selbst, wenn sie existierte, wäre sie eben wegen ihrer Unbegrenztheit unvollkommen) oder aber beständig die Richtung wechseln und in ihren Gegensatz übergehen, also ihr ganzes Wesen verändern.

Wie unter den räumlichen Figuren die Kugel als die vollkommenste gilt, so nehmen auch wieder unter den Teilen der Kugel der Mittelpunkt und die Oberfläche eine bevorzugte Stellung ein. Hiermit begründeten auch die Pythagoreer ihre Annahme eines Zentralfeuers und eines das All umschließenden Feuerkreises. „Denn dem Vorzüglichsten", so lehrten sie nach Aristoteles, „gezieme auch der wertvollste Ort, das Feuer sei aber wertvoller als die Erde und ebenso die Grenze wertvoller als das dazwischen Liegende [91]), der Umfang und der Mittelpunkt bildeten aber die Grenze" [92]).

---

[87]) Tim. 53 E.

[88]) Ptolemaeus, Constr. math. I, 1, S. 7, 14 (ed. Heiberg): τὸ μὲν φθαρτὸν αὐτὸ καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀπὸ τῆς εὐθείας καὶ τῆς ἐγκυκλίου [κινήσεως καταφαίνεται].

[89]) Aristoteles Phys. VI, 10, 241b, 18: ὥστε δὲ γίνεσθαι μίαν, οὐκ ἐνδέχεται ἄπειρον εἶναι τῷ χρόνῳ πλὴν μιᾶς· αὕτη δ' ἐστὶν ἡ κύκλῳ φορά. Alexander Aphrod., Probl. I, 1, S. 3, 7 (ed. Bruns): ἀλλὰ μὴν ἀΐδιος καὶ συνεχὴς μόνη τῶν κινήσεων ἡ κυκλοφορία. Vgl. Simplicius, Phys. S. 1031; Themistius, Phys. S. 203, Johannes Philoponus, Phys. S. 84.

[90]) Aristoteles, de coelo I, 2, 269 a, 19: τὸ γὰρ τέλειον πρότερον τῇ φύσει τοῦ ἀτελοῦς, ὁ δὲ κύκλος τῶν τελείων, εὐθεία δὲ γραμμὴ οὐδεμία. Vgl. Themistius, Phys., S. 9.

[91]) Bekanntlich identifizierten die Pythagoreer das Begrenzte mit dem Vollkommenen.

[92]) Aristoteles, de coelo III, 13, 293 a, 30: τῷ γὰρ τιμιωτάτῳ οἴονται προσήκειν τὴν τιμιωτάτην ὑπάρχειν χώραν, εἶναι δὲ πῦρ μὲν γῆς τιμιώτερον, τὸ δὲ πέρας τῶν μεταξύ, τὸ δ' ἔσχατον καὶ τὸ μέσον πέρας.

Eine bedeutungsvolle Rolle spielt der Mittelpunkt des Weltalls auch in der Theorie der Schwere und der natürlichen Bewegungen, namentlich in der Fassung, die ihr Aristoteles gab. Dieser erblickte in dem freien Falle lediglich eine Bewegung zu dem Mittelpunkte des Alls. Daß der Körper auch zu dem Zentrum der Erde bewegt werde, geschehe nur zufällig, weil eben dieses mit dem Mittelpunkte des Alls zusammenfalle [93]). Mit einem Streben des Verwandten zu dem Verwandten, wie es andere Denker — so auch Platon — annahmen, hat indessen nach der Ansicht des Aristoteles die Bewegung des fallenden Körpers gar nichts zu tun: sie entspringt nur einem in den schweren Körpern gelegenen Streben nach einer in geometrischer Hinsicht ausgezeichneten Stelle im Raume [94]). „Denn wenn auch jemand", so lehrt Aristoteles ausdrücklich, „die Erde an die Stelle versetzte, wo jetzt der Mond ist, so würde doch nicht jeder ihrer Teile zu ihr hin bewegt werden, sondern noch immer dorthin, wo sie jetzt ist [95])."

Wie gewisse Stellen im Raume vor anderen ausgezeichnet erscheinen, so geben auch die Philosophen bestimmten Richtungen den Vorzug vor anderen. Die Pythagoreer stellten in ihrer Tabelle der zehn Grundgegensätze das Rechte in eine Reihe mit dem Begrenzten als dem Vollkommenen, das Linke mit dem Unbegrenzten als dem Unvollkommenen [96]); und Aristoteles erklärt bei der geradlinigen Bewegung die nach oben gehende für die wertvollere, weil der obere Ort göttlicher sei als der untere; ebenso sei die Bewegung nach vorne vorzüglicher als die nach rückwärts und die von rechts nach links schöner als die entgegengesetzte [97]). So stehe es im Ein-

---

[93]) Aristoteles, de coelo II, 14, 296b, 16: *φέρεται γὰρ καὶ ἐπὶ τὸ τῆς γῆς μέσον, ἀλλά κατὰ συμβεβηκός, ᾗ τὸ μέσον ἔχει ἐν τῷ τοῦ παντὸς μέσῳ.*

[94]) Das Unphysikalische dieser Vorstellung wurde schon im Altertume von vielen bekämpft, besonders von Lucrez (de rer. nat. I, V. 1046 ff.). Vgl. auch Plutarch, de fac. in orb. lun., c. 8.

[95]) de coelo IV, 3, 310b, 3: *οὐ γὰρ ἐάν τις μεταθῇ τὴν γῆν οὗ νῦν ἡ σελήνη, οἰσθήσεται τῶν μορίων ἕκαστον πρὸς αὐτήν, ἀλλ' ὅπου περ καὶ νῦν.*

[96]) Aristoteles, Metaph. I, 5, 986a. Die Vorstellung, daß das Rechte wertvoller sei als das Linke, spielte auch bei vielen religiösen Gebräuchen, wie bei der Vogelschau, eine große Rolle; im Lateinischen gelangte die Bezeichnung für links „sinister" zu der Bedeutung „unglücklich."

[97]) de coelo II, 5, 288a, 3: *τῶν ἐπὶ τῆς εὐθείας φορῶν ἡ πρὸς τὸν ἄνω τόπον τιμιωτέρα (θειότερος γὰρ ὁ ἄνω τόπος τοῦ κάτω), τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ εἰς τὸ πρόσθεν τῆς εἰς τοὔπισθεν* . . .; vgl. Simplicius, de coelo, S. 418—421.

klange mit der Vollkommenheit des Himmels, daß auch dessen Bewegung in der Richtung von rechts nach links vor sich gehe [98]).

IV. Kleinster Aufwand und größte Wirkung.

Der besonders von Aristoteles vertretene, eigentlich aber im Altertum allgemein verbreitete Gedanke, daß „die Natur nichts vergeblich tue und sich nicht unnötig bemühe" [99]), also stets mit einem Minimum an Mitteln ein Maximum der Wirkung zu erzielen trachte, trat ergänzend zu den bisher besprochenen, mehr ästhetischen Spekulationen hinzu und brachte es mit sich, daß dem antiken Forscher die Natur nicht nur vom künstlerischen Standpunkte aus vollendet, sondern auch vom praktischen aus so zweckmäßig als nur möglich eingerichtet erschien.

Das geeigneteste Feld für die Anwendung dieses aristotelischen Prinzipes stellte im Altertume die geometrische Optik dar, hauptsächlich aus dem Grunde, weil bei den optischen Prozessen nicht nur die allgemeinen Interessen der Natur, sondern auch — zufolge der bei den mathematischen Physikern damals allgemein verbreiteten Sehstrahlentheorie [100]) — unmittelbar die des Menschen selbst in Betracht kommen, für dessen Gebrauch ja vielen die ganze Welt eingerichtet zu sein schien; eine Höchstleistungen bezweckende Tätigkeit der Natur erschien in diesem Falle also noch viel wahrscheinlicher als bei allen anderen physikalischen Vorgängen. Im Interesse des Menschen liegt es nun, wie Damian ausführt, vor allem, daß der Sehstrahl schnell den sichtbaren Gegenstand erreiche und, soviel er vermag, von jedem gleichzeitig erblicke [101]). Von diesem Gesichtspunkte aus werden die grundlegenden Fragen der geometrischen Optik behandelt.

Aus der Eigenschaft der Geraden, die kürzeste unter allen Linien zwischen denselben Endpunkten darzustellen, folgt zunächst, daß

[98]) Aristoteles, de coelo II. 5. 288a; vgl. hierzu Aëtius II. 10, 1: Πυθαγόρας Πλάτων Ἀριστοτέλης δεξιὰ τοῦ κόσμου τὰ ἀνατολικὰ μέρη, ἀφ' ὧν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἀριστερὰ δὲ τὰ δυτικά. Denn der Beobachter der Sterne pflegte sich stets gegen Norden zu wenden.

[99]) Vgl. Anm. 7.

[100]) Ihr zufolge findet die Fortpflanzung der optischen Strahlen in der Richtung vom Auge zu dem Gegenstande statt.

[101]) Damian, § 3: δεῖ δὲ τὴν ὄψιν καὶ ταχέως ἐπιβάλλειν τοῖς ὁρατοῖς καὶ ὡς ἐνδέχεται πλεῖστον ἑκάστου θεωρεῖν ἅμα· λυσιτελεῖ γὰρ ταῦτα τῷ ζῴῳ.

sich die Sehstrahlen, wenn sie den sichtbaren Gegenstand in kürzester Zeit erreichen sollen, g e r a d l i n i g ausbreiten müssen [102], daß, wie Heron noch allgemeiner als Damian behauptet, überhaupt alle kontinuierliche Bewegung in gerader Linie erfolgen müsse; unter dem Einflusse der bewegenden Kraft suche sich nämlich, wie Heron meint, jeder bewegte Gegenstand auf der kürzesten Bahn zu bewegen, da er keine Zeit zu einer Verzögerung und infolgedessen zu einer Bewegung auf einer längeren Bahn habe, was die bewegende Kraft ohnedies nicht zulassen würde [103]. Aus der Eigenschaft des Kreises, unter allen Figuren von gleichem Umfange den größten Flächeninhalt aufzuweisen, schließt wiederum Damian, daß sich der Sehstrahlenkegel, da er ja soviel als möglich von dem sichtbaren Gegenstande erfassen solle, in Kreisform auf diesen zu bewegen müsse [104].

Besonders interessant sind die Anwendung des Prinzips des kleinsten Aufwandes auf die Erscheinungen der o p t i s c h e n R e f l e x i o n und der auf teleologischer Grundlage zuerst von Heron geführte Beweis des Reflexionsgesetzes, der zu den bedeutendsten Leistungen der mathematischen Physik des Altertums gezählt werden muß und den in ähnlicher Form Damian und unter stärkster Betonung des erwähnten aristotelischen Grundgedankens auch Olympiodor wiederholen. Heron weist nach, daß unter allen Strahlen, die auf einen Spiegel auffallen und sich in demselben Punkte wieder vereinigen, diejenigen am kürzesten sind, die unter gleichen Winkeln von ebenen oder sphärischen Flächen reflektiert würden; wenn dem aber so sei — so schließt er weiter —, so müßten die Strahlen aus Gründen der Vernunft auch tatsächlich unter gleichen Winkeln zurückgeworfen werden [105].

---

[102]) Damian, § 3: εἰ γὰρ μέλλοι τάχιστα ἡ ὄψις πρὸς τὸ ὁρατὸν ἀφικνεῖσθαι, ἐπ' εὐθείας ἐνεχθήσεται· αὕτη γὰρ πασῶν ἐλαχίστη γραμμῶν τῶν τὰ αὐτὰ πέρατα ἐχουσῶν.

[103]) Heron, Katoptrik (Ptolemaei liber de speculis), c. 2: propter violentiam enim emittentem conatur quod fertur ferri linea brevissima in distantia non habens tempus tarditatis, ut et feratur linea maiori in distantia, non sinente violentia transmittente. — — recta autem est minima linearum habentium eadem ultima.

[104]) Damian, § 3: καὶ αὖ πάλιν, εἰ μέλλοι ὡς ἐνδέχεται πλεῖστον (ἡ ὄψις) ἐπιλήψεσθαι τοῦ ὁρωμένου, κατὰ κύκλον αὐτῷ ἐπιβαλεῖ. οὗτος γὰρ τῶν ἐπιπέδων τε καὶ ἰσοπεριμέτρων αὐτῷ σχημάτων πολυχωρητότατος ἀποδείκνυται.

[105]) Heron, Katoptrik, c. 4: dico igitur, quod omnium incidentium et refrac torum in idem radiorum minimi sunt qui secundum equales angulos in speculiplanis et circularibus, si autem hoc, rationaliter in angulis equalibus refringuntur.

V. Animistische Gesichtspunkte.

Mit der Vorstellung, daß in der Natur alles so schön gestaltet sei als nur möglich, daß in ihr alle zahlenmäßigen Beziehungen und räumlichen Verhältnisse die denkbar vollkommensten seien, daß an der Seite dieser Schönheit aber auch eine weise Zweckmäßigkeit walte, die jede nutzlose Verschwendung unmöglich mache und das Beste erreiche, was mit den vorhandenen Mitteln überhaupt erreichbar sei — mit dieser Vorstellung war dem Bedürfnis des hellenischen Denkers, seiner Naturbewunderung auch auf physikalischem Gebiete Ausdruck zu verleihen, noch nicht völlig Genüge getan. Er hätte an einem Weltbilde, das die Natur als eine noch so herrlich gebaute, noch so trefflich funktionierende Maschine darstellt, eine wahrhafte Befriedigung nie empfinden können.

Wie die Poesie und Religion der Hellenen die ganze Natur mit Göttern bevölkerte und nicht nur infolge eines Gefühls der Furcht und Machtlosigkeit in vielen rein natürlichen Vorgängen, wie im Blitz und Donner, im Sturme, im Wogen des Meeres und im Beben der Erde, Willensäußerungen lebender Wesen erblickte, sondern solche auch beim ruhig bewundernden Anblick der Naturschönheiten in Wäldern und auf Bergen, in Flüssen und Quellen, vor allem aber am Sternenhimmel verborgen glaubte; wie der Mensch auf der ersten Stufe philosophischen Denkens sich noch so sehr eins fühlt mit seiner Umgebung, daß sein Standpunkt in allen Fragen ein wesentlich anthropomorphistischer ist, ihm infolgedessen auch die Vorgänge in der Außenwelt in derselben Weise verkettet erscheinen müssen, wie seine eigenen Handlungen, nämlich durch psychische Zwischenglieder — so suchte auch in späterer Zeit noch die Wissenschaft nach Möglichkeit alles Geschehen als den Ausfluß bewußter oder unbewußter seelischer Vorgänge zu deuten, und dieses Bedürfnis trat bei den Hellenen um so lebhafter zutage, je mehr die beobachtete und zu erklärende Erscheinung durch die Schönheit ihrer sinnlichen Wirkung oder ihrer erhabenen Regelmäßigkeit und Vollkommenheit die Bewunderung des Beobachters erregte. Das Naturbild des Physikers

---

Vgl. Damian, § 14; Olympiodor, Kommentar zur aristotelischen Meteorologie III, 2: ἐπειδὴ γὰρ τοῦτο ὡμολογημένον ἐστὶ παρὰ πᾶσιν, ὅτι οὐδὲν μάτην ἐργάζεται ἡ φύσις οὐδὲ ματαιοπονεῖ, ἐὰν μὴ δώσωμεν πρὸς ἴσας γωνίας γίνεσθαι τὴν ἀνάκλασιν, πρὸς ἀνίσους ματαιοπονεῖ ἡ φύσις, καὶ ἀντὶ τοῦ διὰ βραχείας περιόδου φθάσαι τὸ ὁρώμενον τὴν ὄψιν, διὰ μακρᾶς περιόδου τοῦτο φανήσεται καταλαμβάνουσα.

charakterisierte, wenn auch freilich in matteren Farben, im Altertume derselbe Zug, der auch der Weltanschauung des Dichters und überhaupt des religiös fühlenden Volkes ihr eigentümliches Gepräge verlieh. „Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle, und was nie empfinden wird, empfand“. Übermenschliche Seelen lenkten auch in der Vorstellung des Physikers die Gestirne in ihren wunderbar regelmäßigen Bahnen, Liebe und Sehnsucht bewegten die scheinbar tote Materie und bewirkten Erscheinungen der verschiedensten Art.

Daß das animistische Prinzip in der Naturerklärung nur eine besondere Anwendung des allgemeineren ästhetisch-teleologischen darstelle, ist ein Gedanke der sich auch bei mehreren antiken Physikern ausgesprochen findet. Daß das Lebende mächtiger sei als das Leblose, der beseelte Körper besser als der unbeseelte, ist uns ebenso als Meinung der Stoiker wie des Alexander von Aphrodisias überliefert, weshalb jene das Weltall als das Mächtigste unter allem Vorhandenen ein lebendes Wesen sein ließen [106]), dieser wiederum den im Kreise bewegten Himmel als beseelt annahm [107]).

Der wissenschaftliche Panpsychismus ist ebenso alt wie die Physik. Der Begründer beider, Thales von Milet, lehrte, daß das All voll von Göttern sei [108]), und suchte von diesem Standpunkte aus auch die ihm bereits bekannte Anziehungskraft des Magnetsteines dadurch zu erklären, daß er ihm eine Seele zuschrieb [109]). Ob wir in der Liebe und in dem Hasse, die nach Empedokles alle Bewegung und alles Geschehen verursachen, außerhalb der Elemente stehende Kräfte erblicken oder aber annehmen sollen, daß sie diesen immanent seien, daß Empedokles also das physikalische Geschehen von animistischen Gesichtspunkten aus erklären wollte, läßt sich aus den erhaltenen Bruchstücken des Philosophen nur schwer entscheiden. Für die zweite Annahme scheint allerdings seine Behauptung zu sprechen,

---

[106]) Diogenes Laërtius, VII, 1, 143: τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου κρεῖττον· οὐδὲν δὲ τοῦ κόσμου κρεῖττον· ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος.

[107]) Probl. I, 1, S. 3, 9 (ed. Bruns): τὸ γὰρ ἄριστον τῶν σωμάτων ἔμψυχον. ἄμεινον γὰρ σῶμα τὸ ἔμψυχον τοῦ ἀψύχου, τὸ δὲ κυκλοφορητικὸν σῶμα ἄριστον, ὥστε καὶ ἔμψυχον.

[108]) Aristoteles, de anima I, 5, 411a, 8: Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Vgl. Diogenes Laërt., I, 1, 27; Aëtius I, 7, 11.

[109]) Aristoteles, de an. I, 2, 405 a, 20: τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

daß „sich alles in Liebe vereinige und nacheinander sehne“[110]; doch können diese einer poetischen Darstellung entnommenen Worte auch nur bildlich gebraucht sein. Die Vorstellung, daß sich alles nach dem Gleichartigen sehne, begegnet uns indessen in der antiken Physik auch bei anderen Forschern.

In dem Streben nach dem Verwandten erblickt Platon das Wesen der Schwere[111]; derselbe Gedanke kehrt bei Plutarch[112], bei Marc Aurel[113] und auch bei Johannes Philoponus wieder, der unter noch schärferer Betonung des animistischen Moments die Schwere dadurch erklärte, daß „alles in Liebe nach dem Verwandten verlange“[114]. In ähnlicher Weise sucht Diogenes von Apollonia die magnetische Anziehung des Eisens dadurch zu veranschaulichen, daß der Magnetstein das Verwandte heranziehe und in sich aufnehme, das Ungleichartige aber abstoße[115]. Auch auf himmlische Erscheinungen wurde dieses Prinzip angewendet. Eine astronomische Hypothese, als deren Vertreter uns Vitruv den Chaldäer Berosius nennt, lehrte, daß die Mondkugel zur Hälfte von der Farbe des Himmels, zur Hälfte leuchtend sei, und wenn der Mond unter die Sonne komme, wegen der Verwandtschaft seines Lichtes mit dem der Sonne, von dieser die leuchtende Hälfte angezogen werde[116].

Einen ähnlichen Standpunkt wie die zuletzt genannten Physiker nimmt auch Alexander von Aphrodisias ein. Auch er bekennt sich zu der Anschauung, daß „nicht nur das mit Empfindung Begabte und Beseelte nach dem strebe, was seiner Natur entspreche, sondern, daß sich auch vieles im Reiche des Unbelebten so verhalte“[117], er erklärt aber dennoch die magnetische Anziehung anders als Diogenes. Das Eisen bewege sich nicht deshalb zum Magnetstein, weil es etwa

[110]) Fragm. 21, V. 8 (ed. Diels): σὺν δ' ἔβη ἐν Φιλότητι καὶ ἀλλήλοισι ποθεῖται.

[111]) Tim. 52 E: ἡ μὲν πρὸς τὸ ξυγγενὲς ἑκάστοις οὖσα ὁδὸς βαρὺ μὲν τὸ φερόμενον ποιεῖ.

[112]) de fac. in orb. lun., c. 7.

[113]) Medit. IX, 9: ὅσα κοινοῦ τινος μετέχει, πρὸς τὸ ὁμογενες σπεύδει.

[114]) Phys. S. 599, 23 (ed. Vitelli): πᾶν γὰρ τοῦ συγγενοῦς ἐρᾷ.

[115]) Alexander Aphrod., Probl. II, 23: τὸ μὲν οὖν συγγενὲς ἕλκουσαν ἐν αὑτῇ δέχεσθαι, τὸ δὲ μὴ συγγενὲς ἀπωθεῖν.

[116]) Vitruv, de arch. IX, 1: convertique candentem propter eius proprietatem luminis ad lumen.

[117]) Probl. II, 23: S. 74, 28: οὐ μόνον γὰρ τὰ αἴσθησιν ἔχοντα καὶ τὰ ἔμψυχα ἐφίεται τοῦ κατὰ φύσιν ἑαυτοῖς, ἀλλ' οὕτω πολλὰ καὶ τῶν ἀψύχων ἔχει.

dieser gewaltsam an sich ziehe, sondern weil es von selbst danach strebe, woran es Mangel habe, was der Magnetstein aber — als eine Art ausgetrockneten Eisenerzes — besitze[118]).

Daß viele Denker des Altertums — nach Aëtius waren es eigentlich alle außer den Atomikern und Aristoteles[119]) — die bisher besprochenen Ansichten verallgemeinerten und die ganze Welt als belebt ansahen, daß einige, wie Platon[120]) und Plotin[121]), ihr eine Weltseele zuschrieben, daß die Stoiker die ganze Welt nicht bloß für ein beseeltes, sondern auch für ein vernünftiges und denkendes Wesen hielten[122]), braucht hier nicht näher erörtert zu werden. Auch daß die Stoiker wie schon früher Heraklit[123]) das Feuer für beseelt erklärten[124]) und ebenso von dem Pneuma lehrten, daß es die Ursache der Bewegung in sich selbst habe[125]), ist mehr von metaphysischem als von naturwissenschaftlichem Interesse.

Ein deutlicher Einfluß dieser philosophischen Spekulationen auf die Behandlung rein physikalischer Probleme zeigt sich eigentlich nur bei Plotin. Da nach seiner Ansicht die ganze Welt eine Emanation des Geistes darstellt und infolgedessen zwischen allen Körpern als Teilen eines Organismus eine völlige S y m p a t h i e besteht, bedürfen in seinem physikalischen Systeme F e r n w i r k u n g e n zwischen verschiedenen Körpern oder zwischen ihnen und der menschlichen Seele keiner besonderen Vermittlung[126]). Ja, es schwächt im Gegenteile nach Plotins Meinung, wie namentlich seine Ansichten über das Licht und über das Sehen beweisen, ein vorhandenes Medium

---

[118]) Probl. II, 23; S. 74, 24: *οὕτως καὶ ὁ σίδηρος ἐπὶ τὴν λίθον φέρεται, οὐχ ἕλκουσαν αὐτὸν βίᾳ πρὸς ἑαυτήν, ἀλλ' ἐφέσει τούτου οὗ ἐνδεὴς μέν ἐστιν αὐτός, ἔχει δ'αὐτὸ ἡ λίθος.*

[119]) Aëtius II, 3, 1 (nach Besprechung der Ansichten der Atomiker und des Aristoteles): *οἱ μὲν ἄλλοι πάντες ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον.*

[120]) Tim. 34 ff.

[121]) Besonders in der dritten und vierten Enneade.

[122]) Diogenes Laërtius, VII, 1, 142: *ὅτι δὲ καὶ ζῷον ὁ κόσμος καὶ λογικὸν καὶ ἔμψυχον καὶ νοερὸν καὶ Χρύσιππός φησιν ἐν πρώτῳ περὶ Προνοίας καὶ Ἀπολλόδωρός φησιν ἐν τῇ φυσικῇ καὶ Ποσειδώνιος.* Vgl. Plutarch, de fac. in orb. lun., c. 15; Philo, Quaest. et solut. in Genesin IV, 188.

[123]) Hippolyt. Refut. IX, 10.

[124]) Cicero, de nat. deor. III, 36; Augustinus, de civit. Dei VIII, 5.

[125]) Arius Didymus, fragm. 28 (ed. Diels): *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτο πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὑτοῦ.*

[126]) 4. Enn., IV, 32.

die Wirkung des Prozesses, weil es von ihm völlig unbeeinflußt bleibt, nur ab, da es die Sympathie beeinträchtigt, die zwischen den Körpern oder bei dem Sehvorgange zwischen der menschlichen Seele und dem sichtbaren Gegenstande besteht[127]).

Mit der Lehre von der Beseeltheit der gesamten Natur hängt auf das engste die im Altertum viel verbreitete Vorstellung zusammen, daß die Gestirne göttliche Wesen seien und ihre eigenen Seelen besäßen. Gefördert wurde diese Anschauung ebenso durch alte mythologische Vorstellungen wie durch die Unterscheidung zwischen dem in jeder Hinsicht vollkommenen Himmel und der minderwertigen Erde. Die Lehre von der Beseeltheit der Gestirne finden wir bei Platon[128]), bei Aristoteles[129]) und seinen Anhängern, bei den Stoikern[130]) (besonders bei Zenon[131]), bei späteren Pythagoreern[132]), bei den Neuplatonikern, ja selbst bei dem Kirchenvater Origines[133]).

Begründet wird diese Lehre bei Platon vor allem durch den Hinweis auf die auffallende Regelmäßigkeit in der Bewegung der Himmelskörper. Aristoteles empfiehlt die Hypothese, daß die Gestirne belebt seien und selbständig handeln können, aus Gründen der Zweckmäßigkeit, da sie verwickelte Himmelserscheinungen am ehesten zu erklären vermöge. Die Stoiker wiesen darauf hin, daß die beständige kreisförmige Bewegung der Gestirne unnatürlich sei, folglich einer vernünftigen Überlegung entspringen müsse und übrigens auch bei den Sternen ebenso komplizierte Bewegungen vorkämen wie bei lebenden Wesen[134]).

---

[127]) 4. Enn., V.

[128]) Tim. 28 E, 39 E.. Leg. X. 898 D.

[129]) de coelo II, 12, 292 a, 20: δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς. Vgl. Aëtius II, 3, 5; Simplicius, de coelo, S. 482; Themistius, de coelo, S. 120.

[130]) Arius Didymus, Fragm. 31 (ed. Diels): θεῖα τὴν φύσιν ὄντα καὶ ἔμψυχα καὶ διοικούμενα κατὰ τὴν πρόνοιαν. Vgl. Plutarch, Stoic. rep. 39. 41; de fac. in orb. lun., c. 29, 2; Cicero, de nat. deor. I, 14, 36, 39; II, 15, 39, 42; Acad. II, 37, 119; Diogenes Laërt., VII, 1, 145; Achilles Tatius, Isag. c. 13.

[131]) Arius Didymus, Fragm. 33 (ed. Diels): Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν σελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον.

[132]) Diogenes Laërtius, VIII, 1, 27: ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τοὺς ἄλλους ἀστέρας εἶναι θεούς.

[133]) adv. Celsum V, 12—13; de princip. I, 7.

[134]) Achilles Tatius, Isag. c. 13: ὅτι δὲ οἱ ἀστέρες ζῷα, χρῶνται πρὸς ἀπόδειξιν οἱ Στωϊκοὶ τούτοις· πάντα τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ πυρώδη, καὶ κατὰ φύσιν καὶ πολυχρονίως κινεῖται καὶ κυκλικῶς. οὐκοῦν καὶ κρίσιν ἔχει. εἰ δὲ κρίσιν ἔχει καὶ ζῷά ἐστι· καὶ ποικίλας ἔχουσι κινήσεις· τοῦτο δὲ τοῖς ζῴοις ἕπεται.

Alexander von Aphrodisias beruft sich auf die Vollkommenheit des Himmels, der auch seine Belebtheit notwendigerweise erfordere[135]), während Plotin aus der Beseeltheit des Menschen auf die Existenz von noch viel höher stehenden Seelen der Gestirne schließt[136]).

Auf bewußte oder unbewußte Handlungen der belebten Himmelskörper werden nun in der antiken Physik auch viele astronomische Erscheinungen zurückgeführt. So läßt Plutarch den Mond seinen beständigen Umlauf aus Liebe zur Sonne vollenden[137]), und ähnlich meint Plotin bei Besprechung der kreisförmigen Bewegung der Himmelskörper, daß „die Gestirne, da sie sich mit Gott nicht unmittelbar vereinigen können, ihn auf ihren Bahnen umfassen und sich seiner freuen, ohne viel Überlegung, nur einer Naturnotwendigkeit folgend"[138]). Aus dem Gegensatze zwischen Himmel und Erde folgert Aristoteles, daß ebenso wie die Vollkommenheit in der Welt auch die Vernunft der Gestirne in einem umgekehrten Verhältnisse zu ihrer Entfernung von der Erde stehe; hierin liege der Grund der Erscheinung, daß die Bewegung derjenigen Sterne, die dem Göttlichen am nächsten seien, ganz einfach, die Bahnen der übrigen Gestirne aber um so komplizierter und durch um so mehr Teilbewegungen hervorgerufen seien, je näher der Erde sie sich befänden[139]). Durch einen ähnlichen Gedanken sucht auch Plutarch die rückläufigen Bewegungen der Planeten zu erklären, indem der vernünftige Teil des Gestirns ermatte, der körperliche die Übermacht gewinne und den Lauf hemme, dann aber wieder der bessere Teil den Planeten auf seinen Weg zurückführe und auf das Beispiel Gottes blicke, der den Stern in seine richtige Bahn lenken helfe[140]).

---

[135]) Probl. I, 1, S. 3 (ed. Bruns).

[136]) 2. Enn., IX, 5.

[137]) de fac. in orb. lun., c. 30, 4: καὶ γὰρ αὐτὴν τὴν σελήνην ἔρωτι τοῦ ἡλίου περιπολεῖν ἀεί.

[138]) 2. Enn., II, 2 (Schluß): ἕκαστον γὰρ οὗ ἔστι περιειληφὸς τὸν θεὸν ἀγάλλεται οὐ λογισμῷ, ἀλλὰ φυσικαῖς ἀνάγκαις.

[139]) de coelo II, 12.

[140]) de anim. procreat., c. 28, 1: ἔσται δέ τις χρόνου μοῖρα καὶ γέγονεν ἤδη πολλάκις, ἐν ᾗ τὸ μὲν φρόνιμον ἀμβλύνεται καὶ καταδαρθάνει λήθης ἐμπιμπλάμενον τοῦ οἰκείου, τὸ δὲ σώματι σύνηθες ἐξ ἀρχῆς καὶ συμπαθὲς ἐφέλκεται καὶ βαρύνει καὶ ἀνελίσσει τὴν ἐν δεξιᾷ τοῦ παντὸς πορείαν, ἀναῤῥῆξαι δ᾽ οὐ δύναται παντάπασιν, ἀλλ᾽ ἀνήνεγκεν αὖθις τὰ βελτίω καὶ ἀνέβλεψε πρὸς τὸ παράδειγμα θεοῦ συνεπιστρέφοντος καὶ συναπευθύνοντος.

Die Ansicht, daß das Beseelte vollkommener sei als das Leblose, mag auch vielleicht die Mehrzahl der antiken Optiker dazu bewogen haben, an eine Fortpflanzung der Strahlen in der Richtung vom Auge zu dem Gegenstande zu glauben. Es war dies die weitaus am meisten, wenn auch in verschiedenen Variationen verbreitete Annahme, die namentlich in den Kreisen der optischen Fachschriftsteller ihre Anhänger fand und der außer der ganz eigenartigen Lichttheorie des Aristoteles eigentlich nur die selbst für antike Verhältnisse überaus naive Abbildertheorie des antiteleologischen atomistischen Systems gegenüberstand[141]). Daß nun in dieser Frage die Anschauungen des Altertums so wesentlich von den heutigen abweichen, ist wohl am ehesten dadurch zu erklären, daß auch bei der Behandlung des Problems des Sehens teleologisch-ästhetische Prinzipe mitwirkten, wenn sich auch hierüber in den erhaltenen Bruchstücken die antiken Optiker nicht äußerten, ja sich vielleicht dessen überhaupt nicht bewußt geworden sind.

Von solchen Gesichtspunkten aus mußten die das Sehen bewirkenden Strahlen ungleich wertvoller erscheinen, wenn sie nicht der unbelebte Gegenstand, auf den unser Blick fällt, aussendet, sondern das Auge als das Organ des edelsten menschlichen Sinnes, wenn sie gleichsam einen Teil des menschlichen Organismus bilden[142]), und einem menschlichen Willensakte ihr Dasein und die Richtung ihrer Bewegung verdanken. Auch der Gedanke daran, daß die Natur alles mit den geringsten Mitteln zu vollbringen strebe, mag die Vertreter der Sehstrahlentheorie in ihren Annahmen bestärkt haben. Dieses Ziel der Natur wird ja gewiß eher erreicht, wenn der Ursprung der Strahlen in dem Auge liegt, als in dem umgekehrten Falle. Denn wenn es den Alten als der Zweck alles optischen Geschehens erschien, daß der Mensch so viel als möglich sehe, so mußten sie in der Aussendung solcher Strahlen (oder Abbilder), die nie ein menschliches Auge erreichen, eine nutzlose Verschwendung erblicken. Da aber

---

[141]) Man vergleiche hierüber des Verfassers Abhandlung: „Antike Lichttheorien". (Archiv für Geschichte der Philosophie, XX, 1907, S. 345—386.)

[142]) Besonders charakteristisch ist in dieser Hinsicht die Äußerung Galens, daß die Luft, die sich zwischen dem Auge und dem Gegenstande befinde (und die nach seiner Theorie von dem Pneuma gestaltet wird), von Beginn des Sehaktes an ebenso ein Teil des Auges sei, wie der Sehnerv einer des Gehirnes (de plac. Hipp. et Plat., ed. Müller, S. 642; vgl. „Antike Lichttheorien", S. 375).

eine solche in dem Falle, daß der sichtbare Gegenstand der Ursprung der Strahlen ist, stets unvermeidlich erscheint, so mußten die antiken Optiker einer Theorie den Vorzug geben, derzufolge eine Strahlenfortpflanzung stets nur in Verbindung mit einem psychischen Sehensakte vor sich geht und das optische Geschehen selbst von dem Vorhandensein und dem Willen desjenigen Wesens abhängt, in dessen Interesse allein der optische Prozeß liegt.

VI. Die Bedeutung der ästhetisch-teleologischen Methode des Altertums für die geschichtliche Entwicklung der Physik.

Wenn wir den außerordentlichen Einfluß betrachten, den ästhetische und teleologische Erwägungen auf grundlegende Hypothesen der antiken Physik und dadurch auf deren ganze Gestaltung erlangten, so drängt sich uns die Frage auf, ob die Anwendung solcher vom rein methodischen Standpunkte aus gewiß verwerflicher Prinzipe der Entwicklung der Physik mehr Nutzen oder Schaden gebracht hat. Bei den einzelnen Zweigen der Naturlehre wird die Antwort auf diese Frage verschieden ausfallen müssen.

Die Irrtümer, zu denen die ästhetisch-teleologische Methode den Anlaß gab, betreffen zumeist das Gebiet der Mechanik. Der Gedanke, daß die Kreisbewegung als die vollkommenste auch die ursprünglichste sei, ließ es unmöglich erscheinen, daß auch unter idealen Verhältnissen (im reibungslosen Medium) die geradlinige Bewegung als etwas Unvollkommenes ewig währen könnte, und entfernte daher die antike Physik immer wieder von dem Trägheitsgesetze, dessen Auffindung sie oft schon sehr nahe war. Die dualistische Theorie der Schwere und Leichtigkeit, die wohl durch die Vorliebe des Aristoteles für Gegensatzpaare zu erklären ist, mußte, da sie die Bewegung zum Mittelpunkte der Erde nach einem Gesetze erfolgen ließ, das infolge der Annahme absolut leichter Körper nur eine beschränkte Gültigkeit hatte, einer richtigen Erkenntnis der Gravitation ebenso hinderlich sein wie die durch geometrisch-ästhetische Spekulationen hervorgerufene unphysikalische Hypothese, durch die Aristoteles unter Zuhilfenahme des Begriffs des Weltzentrums die Erscheinung des Falles zu erklären suchte.

Am meisten hat die ästhetische Richtung in der Physik jedenfalls den Fortschritt in der Wissenschaft durch die Scheidung des

Weltalls in zwei voneinander gesonderte und verschiedenen Gesetzen unterworfene Teile aufgehalten. Diese Trennung machte die Erkenntnis der Einheitlichkeit des ganzen Weltalls, der Identität der himmlischen und der irdischen Mechanik völlig unmöglich. Ehe sich nicht die Physik — hauptsächlich durch das Verdienst Galileis[143]) — von diesem tief eingewurzelten Vorurteile befreit hatte, hätte nie der Gedanke erwachen können, daß dieselbe Kraft, die den fallenden Stein bewegt, auch die göttlichen Gestirne in ihren ewigen Bahnen lenke. Die vielleicht auch, wie früher gezeigt wurde, auf teleologische Überlegungen zurückführende Theorie der Sehstrahlen hat im allgemeinen die Entwicklung der geometrischen Optik wenig beeinflußt; denn die Gesetze für die Ausbreitung der optischen Strahlen sind ja dieselben, ob man nun diese sich vom Auge zum Gegenstande bewegen oder die umgekehrte Richtung einschlagen läßt. Durch die erste Annahme wurde höchstens die Beweisführung mancher Gesetze etwas komplizierter gestaltet.

Wenn nun auch freilich die ästhetisch-teleologische Methode viel Unheil in der Physik gestiftet hat, so läßt sich andererseits auch nicht verkennen, daß sie in vielen Fällen doch die Wissenschaft auf den richtigen Weg gewiesen hat. Indem die Naturforscher für solche zuerst nur willkürlich aufgestellte Hypothesen nachträglich Tatsachen der Erfahrung als Beweismittel aufsuchten und hiedurch nicht selten auch zu wissenschaftlich wertvollen Ergebnissen gelangten, haben ästhetisch-teleologische Spekulationen oft ungemein befruchtend auf die Physik eingewirkt.

Die Kugelgestalt der Erde, die frühe Denker wohl nur aus spekulativen Gründen behaupteten, mag auf diese Weise auch das Ergebnis wissenschaftlicher Erfahrung geworden sein. Arithmetisch-ästhetische Erwägungen veranlaßten das erste vom geozentrischen Standpunkte abweichende astronomische System, das einerseits durch geringe Änderungen (das Zentralfeuer wurde in die Mitte der Erde verlegt, die Gegenerde wurde zu deren anderen Hälfte) die Achsendrehung der Erde erkennen ließ, andererseits zu dem ersten heliozentrischen Systeme, dem des Aristarch führte. Die auf animistischer Grundlage entstandene Vorstellung, daß alles zum Verwandten strebe und sich nach ihm

[143]) Den Anlaß hiezu bot das Auftreten eines neuen Sternes im Bilde des Schlangentreters (im Jahre 1604); dieses Ereignis schien nach Galileis Ansicht geeignet, die aristotelische Lehre von der Unveränderlichkeit des Himmels zu widerlegen.

sehne, half die Lehre von der allgemeinen Gravitation vorbereiten. Dem von den Alten so oft ausgesprochenen und verwerteten Grundsatze, daß in der Natur alles mit dem kleinsten Aufwande erreicht werde, verdanken wir einen interessanten Beweis des optischen Reflexionsgesetzes, und wie fruchtbringend sich überhaupt ähnliche, mit Maximal- und Minimalproblemen zusammenhängende Prinzipe erweisen können, hat ja die ganze spätere Entwicklung der theoretischen Physik und insbesondere der analytischen Mechanik gezeigt.

Sind schon die eben aufgezählten Vorteile der antiken Methode imstande, die Irrtümer, die sie verschuldete, wenigstens teilweise aufzuwägen, so werden wir jedenfalls der künstlerischen Veranlagung der hellenischen Nation einen fördernden Einfluß auch auf die Entwicklung der Physik zuschreiben müssen, wenn wir uns vor Augen halten, wie viele ausgedehnte Gebiete der Naturforschung nur der Verbindung der Kunst mit der Wissenschaft den Aufschwung verdanken, den sie im Altertume nahmen, wie vielfache Anregung die Physik der Hellenen durch deren hohe Empfänglichkeit für die Schönheiten der Natur empfing. Und bedenken wir überdies, daß selbst die Ausgestaltung mancher irriger Theorien keine verlorene Mühe war, da sie doch entschieden dazu beitrug, naturwissenschaftliche Methoden zu verbessern und zu verfeinern, und Anregung zu neuen, erfolgreicheren Untersuchungen gab, so werden wir in der ganzen Entwicklung der antiken Physik eine volle Bestätigung einer Lieblingsanschauung Schillers erblicken müssen, die den Ursprung der Wissenschaft in der Kunst sucht. Auch im Reiche der physikalischen Forschung haben sich die Worte bewahrheitet, die der Dichter der fortschreitenden Menschheit zuruft:

„Nur durch das Morgentor des Schönen
Drangst du in der Erkenntnis Land."

V.

La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme.

Par le Professeur **Bréhier** à Laval (Mayenne).

Platon et Aristote admettaient que l'être sensible comme tel est caractérisé par l'indétermination et l'illimité: il ne trouve une détermination relative et provisoire que sous l'influence d'êtres intelligibles. Au jugement de Chrysippe, l'Idée platonicienne ne fait qu'indiquer les limites auxquelles doit satisfaire un être pour exister, sans en déterminer de plus près la nature: il peut être ce qu'il veut dans ces limites, et par suite ce n'est pas un seul être qui est déterminé, mais une multiplicité sans fin[1]).

Or les Stoïciens en admettant qu'il n'y a d'autres réalités que des corps étendus et résistants[2]), veulent que les corps trouvent en eux-mêmes leurs déterminations et leurs limites. Ils rencontrent alors devant eux les résultats de la spéculation platonico-stoïcienne qui se présentent à leur pensée comme autant de problèmes: d'abord, suivant cette spéculation, les événements et autres déterminations ne sont liés entre elles que d'un lien accidentel; il est accidentel pour un morceau de marbre de devenir statue ou siège: l'être sensible ne se détermine donc que par une influence extérieure. De plus le fait pour l'être sensible d'être dans tel ou tel lieu est encore un accident, si le lieu, comme l'a montré Aristote, est déterminé non par le corps lui-même, mais par les extrémités du corps qui le contient, et qui le loge, pour ainsi dire, à la place où il est. Enfin le temps est une autre cause d'indétermination: car le temps n'est que la mesure du changement et, si l'être sensible change, c'est donc qu'à chaque moment, il n'a

---

[1]) Proclus, in Euclid. 35, 25 (Arnim, Veter. Stoïc. fragm. II 123, 35). L'Idée est comparée à un théorème qui permet de construire, dans des limites définies, une infinité de figures égales.

[2]) Clemens Alex., Strom. II, p. 436 (V. F. S. II 123, 16: ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι.)

pas sa détermination complète et qu'il est essentiellement indéterminé en lui-même. La théorie stoïcienne des incorporels n'est qu'un essai de solution de cette triple difficulté. Elle s'efforce d'expulser du réel toutes ces causes d'indétermination en montrant qu'elles n'affectent en rien l'être même. Mais les élements péripatéticiens et platoniciens ayant, dans le moyen stoïcisme, altéré la pureté du stoïcisme primitif, c'est à cette période du système que nous en tiendrons pour mettre en une plus grande lumière les conséquences rigoureuses de l'affirmation qu'il n'y a que des corps.

I.

Le monde des Stoïciens est composé de principes spontanés, puisant en eux-mêmes vie et activité, et aucun d'eux ne peut être dit proprement l'effet d'un autre. La relation de cause à effet est tout-à-fa t absente de leur doctrine. S'il y a relation, elle est d'un tout autre genre: ces principes sont comme les moments ou les aspects de l'existence d'un seul et même être, le feu, dont l'histoire est l'histoire même du monde. Les êtres réels peuvent cependant entrer en relation les uns avec les autres, et, au moyen de ces relations, se modifier. „Ils ne sont pas, dit Clément d'Alexandrie exposant la théorie stoïcienne, causes les uns des autres, mais causes les uns pour les autres de certaines choses.“ [3]) Ces modifications sont elles des realités? des substances ou des qualités? Nullement. On sait de quelle façon paradoxale les Stoïciens tentent d'éviter cette production des qualités nouvelles par la modification reciproque des corps: ils admettent un mélange des corps qui se pénètrent dans leur intimité et prennent une extension commune. Lorsque le feu échauffe le fer au rouge, il ne faut pas dire que le feu a donné au fer une nouvelle qualité, mais qu'il a pénétré dans le fer pour coexister avec lui dans toutes ses parties. Les modifications dont nous parlons sont bien différentes: ce ne sont par des réalités nouvelles, des propriétés, mais seulement des attributs (*κατηγορήματα*). Ainsi lorsque le scalpel tranche la chair, le premier corps produit sur le second non pas une propriété nouvelle mais un attribut nouveau, celui d'être coupé [4]). Cet attribut qui ne désigne aucune qualité réelle, mais une simple manière d'être (*πώς ἔχον*)

---

[3]) Id. VIII, 9 (VFS II 121, 4). *Ἀλλήλων οὐκ ἔστι τινὰ αἴτια, ἀλλήλοις δὲ αἴτια.*

[4]) Sextus, Math. IX, 211 (SVF II 119, 21); cf. les idées du stoïcien Archédème: SVF III 262, 31.

est purement et simplement un résultat, un effet qui n'est pas à classer parmi les êtres.

Ces resultats de l'action des êtres, que les Stoïciens ont été peut-être les premiers à remarquer sous cette forme, c'est ce que nous appellerions aujourd'hui des faits ou des événements: Concept bâtard qui n'est ni celui d'un être, ni d'une propriété de l'être, mais ce qui est dit ou affirmé de l'être. C'est ce caractère singulier du fait que les Stoïciens mettaient en lumière en disant qu'il était incorporel; ils l'excluaient ainsi des êtres réels, tout en l'admettant en une certaine mesure dans l'esprit. „Tout corps devient ainsi cause pour un autre corps (lorsqu'il agit sur lui) de quelque chose d'incorporel.“ [5]) Ainsi il ne faut pas dire que l'hypochondrie est cause de la fièvre, mais cause de ce fait que la fièvre arrive. Il suit de là que la force interne d'un corps ne s'épuise pas dans les effets qu'elle produit; ses effets ne sont pas une dépense pour lui et n'affectent en rien son être. L'acte de couper n'ajoute rien à la nature du scalpel. La réalité n'est pas dans les événements, dans les démarches diverses qu'accomplît l'être, mais dans l'unité qui en contient les parties. Mais en séparant ainsi deux plans d'être: d'une part l'être profond et réel, la force, d'autre part, le plan des faits qui se jouent à la surface de l'être, et qui constituent une multiplicité sans fin et sans lien d'incorporels, les Stoïciens enlèvent à l'être sensible pris en lui-même tout ce que les événements accidentels apportaient à l'être sensible d'indétermination; ils résolvent ainsi le premier problème que leur présentait la spéculation antérieure.

Dans la question du lieu, les Stoïciens reprennent une théorie répétée par Aristote, celle du lieu considéré comme l'intervalle occupé par le corps [6]): Il est facile de voir pourquoi ils ont abandonné la théorie même d'Aristote. Cette théorie avait pour condition essentielle

---

[5]) Sextus, ibid. Archédème (ibid., d'après Clément d'Alexandrie): τὸ γίνεσθαι οὖν καὶ τὸ τέμνεσθαι, τὰ οὗ ἔστιν αἴτια, ἐνέργειαι οὖσαι ἀσώματοί εἰσιν.

[6]) Leur argumentation pour établir l'existence du lieu (Sextus, Math. X 7; SVF II 162. 2) suit de très près l'argumentation d'Aristote au chapitre 1er du livre IV de la Physique; ils n'y ajoutent qu'un extrême désordre qui rend la suite de l'argumentation très obscure. Chrysippe suivant Themistius (Paraphr. ad Aristot. Phys. 4. p. 268; SVF II 163. 35) admet la doctrine du lieu-intervalle, qu'il reprend à Aristote, et en effet sa définition du lieu (τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος ἢ τὸ οἷον τε κατέχεσθαι ὑπὸ ὄντος καὶ δι' ὅλου κατεχόμενον εἴτε

la distinction entre le contact et la continuité. Le corps contenant dont les extrémités déterminent le lieu est en contact avec le corps contenu dont l'indépendance est démontrée par le mouvement qu'il peut faire pour s'en séparer. Or, d'après les Stoïciens, le contact est radicalement impossible; à cause de la divisibilité indéfinie, on ne peut pas parler dans les corps d'extrémités dernières[7], ni par conséquent dire que les corps se touchent par leurs extrémités. Mais s'il n'y a pas dans le contact de deux corps de point précis où cesse un corps et où un autre commence, il s'ensuit que les corps ou bien doivent s'interpénétrer[8], ou bien être séparés par du vide. Les Stoïciens refusant la seconde alternative ne reculaient nullement devant la première, qui est l'objet d'une doctrine essentielle du système, cette de la *κρᾶσις δι' ὅλων*. Mais remarquons que cette doctrine constitue, en même temps qu'une critique de la théorie d'Aristote, une réponse aux apories d'Aristote sur la théorie qu'il rejetait et que les Stoïciens ont reprise, celle du lieu-intervalle. La difficulté principale consistait en ce que, si le lieu est l'intervalle d'espace occupé par un corps plein, par exemple la capacité d'un vase rempli de differents liquides, on peut demander quel est le lieu de cet intervalle, et ainsi à l'infini. Mais cette aporie suppose des corps impénétrables; elle admet implicitement que le contenu est séparé par division du contenant. Dans la thèse de l'interpénétrabilité des corps, on ne peut parler ni de contenant ni de contenu: ils se confondent, et le lieu de l'un est le lieu de l'autre. Pour la seconde aporie, à savoir que le corps, dans son déplacement emporterait en quelque sorte son lieu avec lui, et qu'on aboutirait à cette absurdité que le lieu change de lieu, elle est levée de la même façon: les principes essentiels de la physique stoïcienne sont incompatibles avec une division réelle des corps dans l'espace; quelque peine qu'on ait à se représenter les raisons séminales de chaque corps, sinon comme détachées de la raison commune et extérieures les unes aux

---

ὑπό τινος εἴτε ὑπὸ τινῶν. Stob. Ecl. I p. 161; SVF II 162, 39) revient à cette théorie. Il emploie pour l'expliquer la comparaison d'un vase (ibid. 163, 2) qu' Aristote employait déjà (Phys. IV. 2, 4).

[7]) Pluc. comm. not. 38; SVF II 159, 7.

[8]) ibid. 37; SVF II 159, 18. Les deux corps en contact sont appelés *περίεχον* et *περιεχόμενον* comme dans la théorie du lieu d'Aristote, sans que cela soit nécessaire, s'il n'y a pas une intention critique.

autres, c'est pourtant là que tendent toutes les expressions des Stoïciens [9]). Il est impossible alors de parler de plusieurs lieux.

Par la théorie du lieu intervalle, les Stoïciens considèrent l'extension comme le résultat de la qualité propre qui constitue un corps. La raison séminale du corps s'étend, par sa tension interne, du centre jusqu'à une limite déterminée dans l'espace, non par une circonstance externe mais par sa propre nature. Le lieu du corps est le résultat de cette activité interne. Comme tous les événements du corps, le lieu rentre donc dans la catégorie de la manière d'être et ne forme pas une catégorie spéciale [10]): En tant qu'incorporel, il n'affecte nullement la nature des êtres, dont il est un simple résultat. Et ainsi est enlevée à l'être sensible une autre cause d'indétermination [10 bis]).

Le temps est le quatrième des incorporels dans la liste citée par Sextus. Bien que nous soyons très peu renseignés sur la théorie stoïcienne du temps, nous voyons aisément, jusque dans les désaccords des stoïciens, le désir d'enlever au temps toute efficacité et toute réalité. Zénon, en définissant le temps l'intervalle du mouvement, se rapprochait d'Aristote [11]). Chrysippe tout en admettant cette définition

---

[9]) Cf. la *τονικὴ κίνησις* par laquelle la Raison suprême produit les autres raisons, opposée à la division et au détachement (Philon, *de sacr. Ab. et C.* 68; SVF II 149, 11).

[10]) C'est là l'objet d'une critique plusieurs fois répétée par les commentateurs d'Aristote (Simplic., *in Arist. cat.* f. 160; SVF II 124. 32; Dexippus, *in Arist. cat.* p. 34; SVF II 131, 30). Il est évident que, pour les Stoïciens le lieu rentre dans la catégorie du *πῶς ἔχον* au même titre qu'une quantité innombrable d'autres êtres incorporels, résultats de l'activité des corps. La théorie des catégories d'Aristote était faite pour distinguer, à côte de la substance, plusieurs classes d'attributs; les Stoïciens se plaçant à un autre point de vue ont seulement entendu distinguer ce qui est réel (*ὑποκείμενα, ποιά*), et ce qui est irréel (*πῶς ἔχοντα, πρός τί πως ἔχοντα*).

[10bis]) Le vide est, parmi les incorporels, dans une situation tout-à-fait spéciale, Les incorporels sont des effets, l'aspect extérieur de l'activité interne des êtres. Et au fond le vide n'est aussi qu'un attribut du corps, un attribut possible, ce qui est capable d' être occupé par un corps. Mais comme d'autre part, il est extérieur au corps et infini, il faut qu'il ait un mode d'existence particulier. Si l'on veut nier ce mode d'existence et en faire un terme relatif au corps, on tombera dans l'objection de Simplicius (*in Arist. de coelo*; SVF II 171, 6): si de deux termes relatifs l'un existe, l'autre doit être aussi; si donc le vide infini est donné, un corps infini est donné, et on ne peut parler de la limitation du monde. L'évolution postérieure du stoïcisme nous montre que des difficultés de ce genre n' ont pu être levées.

[11]) Stob. *Ecl.* I 8; SVF I 26, 11.

en ajoute une autre : „l'intervalle qui accompagne le mouvement du monde“ [12]). Il a, semble-t-il, obéi à une suggestion d'Aristote qui se demande si le temps n'est pas le nombre d'un certain mouvement déterminé [13]). Son intention en distinguant ainsi le temps limité du temps indéfini était sans doute de rattacher le temps à l'expansion du monde comme une conséquence à son principe, et d'atténuer autant que possible la réalité du temps. Seulement cette définition, propre à Chrysippe, engendra dans l'école même de nombreuses critiques, qui toutes précisément partent de cette idée que cette définition donne beaucoup trop au temps. Deux passages des œuvres de Philon le Juif nous paraissent renfermer des traces de cette critique: la difficulté de la théorie de Chrysippe est en somme la conciliation de sa propre définition avec celle de Zénon: Si le temps est l'intervalle du mouvement du monde, il est forcé de s'accorder avec l'auteur du Cimée en déclarant le temps contemporain du monde ou postérieur à lui, et par conséquent de nier la suite à l'infini des périodes cosmiques [14]). Admet-il au contraire l'infinité du temps? Alors le monde doit être aussi sans commencement ni fin puisque le temps ne peut être sans lui [15]). Dans tous les cas, le temps détermine certains caractères du monde.

Nous ignorons si et comment Chrysippe à tenté de répondre. Mais nous savons qu'il s'appuyait encore sur deux arguments pour montrer l'inefficacité du temps: c'est d'abord l'analyse de la continuité qui l'amène à nier l'existence du présent considéré comme momentané [16]). S'il admet ensuite l'existence du présent, ce n'est que pour le réduire à une portion limitée du passé et du futur. Mais quelles sont ces limites et quelle est leur raison d'être? Chrysippe l'explique par la distinction des formes verbales passées et pré-

---

[12]) Ibid. p. 106: SVF II 164, 15: *χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, καθ' ὅ ποτὲ λέγεται μέτρον τάχους τε καὶ βραδύτητος· ἢ τὸ παρακολουθοῦν διάστημα τῇ τοῦ κόσμου κινήσει.*

[13]) Phys. IV, 14, 4.

[14]) De mundi opif. 26; SVF II 165, 4: il n'est pas formellement question des Stoïciens; mais la définition de Chrysippe est enclavée, d'une façon assez singulière dans un passage d'idées et d'allure platoniciennes.

[15]) De incorruptibilit. mundi, 5 fin: II 492 Mangey.

[16]) *Οὐδεὶς ὅλως ἐνίσταται χρόνος.* Arius ap. Stob. Ecl. I. p. 106; SVF II 164, 22—30; on ne parle de temps que dans une certaine étendue (*κατὰ πλάτος*). Cf. Plut. de comm. not. 41 (SVF II 165, 39).

sentes[17]). Le présent, c'est le temps dans lequel un être accomplit un acte exprimé par un présent, comme: „je me promène". Le présent n'est donc pas momentané, puisqu'il dure autant que l'acte, mais il est limité comme l'acte lui-même.

Les Stoïciens ont donc voulu concilier l'existence dans le temps de tous les êtres et de Dieu lui-même avec la nécessité et la perfection de ces êtres. Ils ont pour cela enlevé au temps toute espèce d'existence réelle et par suite toute action sur les êtres. „Ils l'ont placé", dit un platonicien, „dans la pensée vide; il est pour eux sans consistance et tout près du non-être." C'est ce qu'ils entendaient en l'appelant un incorporel. Le temps apparait chez eux pour la première fois comme une forme vide dans laquelle les événements se suivent, mais suivant des lois dans lesquelles il n'a aucune part. Suivant la remarque de Chrysippe [18]), le temps ne s'applique qu'aux verbes, c'est à dire aux prédicats qui signifient des événements incorporels: il n'a donc aucun contact avec l'être véritable des choses.

II.

Les conséquences les plus importantes de cette théorie des incorporels se font sentir dans la logique. La science antique à toujours été réaliste: pour que la dialectique pénètre dans le réel, il est nécessaire que le réel soit approprié à la pensée et de même nature qu'elle; c'est le cas chez Platon et Aristote, chez qui le réel est toujours de nature conceptuelle: mais dès que la notion du réel se déplace, comme chez les Stoïciens de l'intelligible au corporel, il faut que la connaissance du réel soit identifiée avec la sensation, conçue comme l'action réciproque de deux corps dont l'un produit l'impression sensible, tandis que l'autre la reçoit et l'assimile: cette connaissance, en tant que contact de deux réalités, c'est la représentation compréhensive; mais elle se réduit à une certitude immédiate qui s'achève en elle-même. Que devient alors la connaissance dialectique et discursive?

L'objet de cette connaissance est l'exprimable (λεκτόν), mentionné par Sextus comme le deuxième des quatre incorporels admis par les Stoïciens. Nous allons montrer que ce mot désigne exactement la

[17]) Cf. Diog. La. VII, 140 (SVF II 166, 2), d'après qui pour Chrysipps „le passé et le futur sont sans limites, tandis que le présent est limité", et Stobée ibid., l. 28 qui rattache le présent à l' acte exprimé par le verbe.

[18]) Cf. note précédente, le texte de Stobée, où la remarque s'étend au paseé·

même chose que les événements ou faits incorporels, résultats de l'activité corporelle, que nous avons mentionnés ci-dessus. Le mot même d'exprimable implique une certaine liaison avec le langage: quelle est cette liaison? Il est sûr, malgré quelques interprètes de l'antiquité, que l'exprimable n'est pas le mot lui-même[19]. Est-il ce qui est signifié par le mot? Sans doute l'exprimable peut être signifié par des mots; mais il ne l'est pas toujours et ceci ne fait fas partie de sa nature; le λεκτόν n'est pas nécessairement un σημαινόμενον[20]. L'exprimable est-il l'objet de la représentation rationnelle en tant qu'opposée à la représentation sensible? Il faut dire que l'exprimable forme un des objets de la représentation rationnelle mais sans les contenir tous; il y a, en effet, parmi ces objets des corps[21].

L'attribut logique de le proposition (κατηγόρημα) ou exprimable incomplet s'exprime comme on le sait, chez les Stoïciens par un verbe: il n'est plus, comme dans la logique d'Aristote, un concept indiquant une classe d'objets, il n y a plus que des propositions de faits, et le problème de la liaison du sujet avec le prédicat qui avait tant préoccupé Platon et Aristote s'évanouit, puisque sujet et prédicat ne désignent plus deux realités distinctes et d'égale dignité, mais que le prédicat est au sujet comme l'effet incorporel et irréel à la cause corporelle. Mais cet attribut logique coïncide entièrement avec le fait ou l'événement tel que nous l'avons défini. Tous deux sont désignés par le même mot κατηγόρημα: tous deux sont incorporels et irréels. Du côté du réel, la réalité du fait a pour ainsi dire été atténuée au profit de celle de l'être permanent qui le produit: du côté de la logique, l'attribut a été privé de la réalité de concept, pour ne plus contenir qu'un fait transitoire et accidentel. Dans leur irréalité et par elle, attribut logique et attribut des choses peuvent coïncider[22]. Et certes

---

[19]) D'après Ammon. in Ar. an. pr. p. 68, 4, SVF II 77, 7, contredit par tous les autres textes.

[20]) Le fait d être exprimé par un mot qui, d'après Sextus (Math. VIII 80: SVF II 48, 27) est un prédicat de l'exprimable, ne doit pas être confondu avec le fait d'être signifié qui est le prédicat d'un objet.

[21]) Cf. Diocles ap. Diog. La VIII 51 (SVF II 24, 13) qui distingue les incorporels et les autres choses perçues par la raison (τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων). Et, de fait, les notions rationnelles composées des traces de l'expérience sensible, sont des corps.

[22]) Cf. l'opinion d'Archédème et de Cléanthe après le texte déjà cité, Clem. Al. Strom. VIII (SVF III 263, 1): Les effets (τὰ οὗ ἔστιν αἴτια) sont incorporels;

il y a d'autres exprimables que ceux-ci: d'abord les propositions simples que se forment en ajoutant au verbe attribut un sujet, et les propositions composées, comme la proposition hypothétique, due à la liaison de propositions simples. Mais ce qu' il y a d'essentiel de central, c'est l'attribut, et la proposition elle même est quelquefois appelée un attribut complet[23]).

Les propositions qu'étudient la dialectique stoïcienne expriment donc soit des faits soit des relations entre des faits. Le raisonnement dialectique consiste, étant donné une relation entre deux faits affirmés dans une proposition hypothétique (συνημμένον), à conclure des l'existence du premier fait celle du second. Ces considérations ont amené Victor Brochard, dans un bel article de l'Archiv[24]) à chercher dans la dialectique stoïcienne, l'ébauche de notre logique inductive moderne. Nous allons montrer dans ce qui suit que cette tentative est inadmissible, dès que l'on replace la dialectique au milieu de la théorie des incorporels d'où elle est issue.

Remarquons d'abord que la liaison entre l'antécédent et le conséquent dans le συνημμένον n'est nullement comparable à la liaison légale de Stuart Mill. En effet comme il s'agit de deux faits incorporels et inactifs par eux-mêmes, l'antecédent ne peut nullement être appelé, (sinon comme les Stoïciens eux-mêmes l'ont dit par une simple métaphore) la cause du conséquent; les deux faits sont tous deux dans le plan des effets et sans action l'un sur l'autre[25]). C'est ce que nous voyons encore mieux en approfondissant la nature de cette liaison suivant les Stoïciens: dans quel cas a-t-on le droit d'affirmer une liaison de conséquent antécédent? Quand le συνημμένον est-il ὑγιές? Les Stoïciens sont fort embarrassés pour répondre à cette question: tantôt, comme Philon de Larisse, ils laissent les faits dans leur état de dispersion, et, puisque les faits ne peuvent agir les uns sur les autres,

ces effets (comme τὸ τέμνεσθαι) sont des κατηγορήματα, qu'ils appellent aussi des λεκτά.

[23]) Porphyr. ap. Ammon. in Ar. de interpr. p. 44, 19 (SVF II 59, 30). Le sujet, ajouté au verbe „rend l'attribut complet." (τέλειον ποιῆσαι κατηγορούμενον).

[24]) T. V, p. 449.

[25]) Clem. Al. Strom. VIII 9 (SVF II 119, 41). Les Stoïciens disent τὸ μὲν σῶμα κυρίως αἴτιόν φασι, τὸ δὲ ἀσώματον καταχρηστικῶς καὶ οἷον αἰτιωδῶς. Il s'agit bien de l'exprimable comme le montre Diocles ap. Diog. La. VII 71 (SVF II 68, 24), où, dans la proposition causale l'antécédent est dit οἱονεὶ αἴτιον.

ne s'occupent pas de leur contenu, mais considèrent seulement s'ils sont vrais ou faux; seule, ils rejettent la combinaison où l'antécédent serait vrai et le conséquent faux[26]). Ou bien, pour ne pas laisser la liaison pleinement arbitraire, ils sont forcés de mettre entre l'antécédent et le conséquent un lien d'identité, ou un lien trés proche du lien d'identité, de telle sorte que la seconde affirmation ne nous fasse pas sortir de la première[27]). Ainsi ou bien l'absence de lien entre les deux faits, comme si n'importe quoi pouvait venir de de n'importe quoi, ou bien un lien qui exclut l'hétérogénéité des deux faits: voilà ce qui est directement contraire à la loi scientifique moderne.

Mais, dira-t-on, les Stoïciens admettent, dans leur séméiologie, des συνημμένα tout à fait comparables à nos lois. Dans cet exemple: „si une femme a du lait, elle a enfanté[28]); l'antécédent est un fait A capable de découvrir un fait B tout a fait hétérogène, et comme l'idée de B n'est pas contenue dans celle de A, elle ne peut être découverte que par une liaison extérieure aux deux faits, mais constante et nécessaire, et qu'on appelle une loi. Mais ce n'est là qu'une interprétation moderne, et qui dépasse beaucoup la pensée stoïcienne: si c'était là le sens des Stoïciens, nous devrions rencontrer chez eux une théorie de la preuve plus ou moins analogue à celle de Stuart Mill. Or Hamelin[29]) a bien montré que ce problème est resté en dehors des préoccupations des Stoïciens. Mais, alors ne faudra-t-il pas admettre que le premier fait, s'il permet de découvrir le second, le porte pour ainsi dire en lui-même, et lui prêter ainsi une certaine activité, une force dont il n'est pas susceptible par nature? Il faut, pour lever cette difficulté, déterminer de plus près la nature du signe: tandis que, pour les Epicuriens le signe était un objet sensible et connu par la sensation, le signe est

---

[26]) Nous connaissons les dissentiments des Stoïciens par Cic. Acad. II 47, 143. Pour ce qui revient à chacun d'eux, cf. Brochard, article cité.

[27]) Sextus Hypot. Pyrrh. II 111. et Diocles ap. Diog. La. VII 73; SVF II 70, 20. D'après Diocles, pour que le συνημμένον soit ὑγιές, il faut que „l'opposé du conséquent contredise l'antécédent". D'après le texte de Sextus, Chrysippe s'efforçait de sortir des propositions identiques par le principe de l' ἔμφασις; il suffit, disait-il, que le conséquent soit contenu en puissance (περιέχεται δυνάμει) dans l'antécédent. Mais on ne comprend pas comment il pouvait accorder ce principe avec l'incorporéité et l'inefficacité de l'exprimable.

[28]) Alex., in Ar. Top. p. 24 (SVF II 75, 30).

[29]) Hamelin, Sur la Logique des Stoïciens (Ann. philosoph. 12e. ann., 1902, p. 23).

pour les Stoïciens un jugement, un incorporel, un exprimable et non une réalité: dans notre exemple ce n'est pas le lait qui est le signe, mais le fait d'avoir du lait[30]), la chose signifiée, est également un exprimable, et comme telle, elle est présente; ce n'est pas l'enfantement qui est signifié, mais le fait d'avoir enfanté, qui est un exprimable présent et actuel[31]). La séméiologie ne s'occupe pas du rapport entre les deux choses mais du rapport entre les deux faits. Mais, alors, le συνημμένον du signe se ramène facilement au cas d'un συνημμένον ordinaire: car si le lait et l'enfantement sont deux réalités différentes, les deux faits: „avoir du lait, et avoir enfanté" ne sont au fond qu'un seul et même fait présent, exprimé d'une façon différente; „ne pas avoir enfanté" est donc contradictoire avec „avoir du lait". Et alors nous comprenons, comment, ainsi que le dit Sextus, „quand on a la notion de la conséquence, on prend aussi immédiatement l'idée du signe au moyen de la conséquence[32])." Les Stoïciens viendraient-ils à s'écarter de cette identité, leur théorie tomberait sous la critique sceptique: la proposition suppose que le signe a été constaté et qu'il n'est pas connu par la chose signifiée.

Mais, dira-t-on encore, si les Stoïciens n'ont pas l'idée de loi, leur doctrine du destin ne leur en fournit-elle pas l'équivalent, et la liaison des faits, exprimée dans la proposition hypothétique, ne peut-elle pas se rattacher au déterminisme universel, exprimé par le destin? Mais le destin n'est pas sur le même plan de réalité que la liaison dialectique des faits. Sans doute le destin assigne à chaque fait sa place dans le temps; mais si le fait est ainsi déterminé, c'est par son rapport avec une cause qui est, elle, un être réel et corporel, et nulle-

---

[30]) Sur le dissentiment entre Epicuriens et Stoïciens, cf. Sextus, Math, VIII, 112—117 (SVF II 73, 42).

[31]) Suivant Sextus, le signe suivant les Epicuriens est un sensible, tandis qu'il est chez les Stoïciens intelligible (νοητόν). Sextus veut-il indiquer par là que le signe est connu si non a priori, du moins par une espèce de sens commun, résidu mental des représentations empiriques. C'est l'opinion de Brochard qui voit ici un rudiment d'une théorie de la preuve. La raison qu'il donne est autre: „Le signe est un jugement, et pour cette raison intelligible" (ἀξίωμα.... εἶναι τὸ σημεῖον, καὶ διὰ τοῦτο νοητόν). Le mot νοητὸν signifie ici comme en bien d'autres endroits l'exprimable incorporel (ἀσώματον νοούμενον Sext. Math. X 218, SVF II 117, 22; ἐν ἐπινοίαις ψιλαῖς Proclus, in Euclid. def. 1 89, SVF II 159, 26; Sextus Math. VIII, 16, SVF II 63. 16; id. VIII, 100 SVF II 67, 11).

[32]) Math. VIII 275; SVF II 74, 7.

ment par son rapport avec d'autres faits. La destin est cette cause réelle, cette raison corporelle suivant laquelle les événements sont déterminés[33], mais nullement une loi conformément à laquelle ils se détermineraient les uns les autres. Le destin est encore appelé la liaison des causes[34], non pas celle des causes avec les effets, mais celle des causes entre elles par leur rapport au dieu unique qui les comprend toutes. Il s'agit donc ici du rapport des êtres eux-mêmes, et non du rapport des événements auquel se borne la dialectique.

Ainsi, aux yeux du pur dialecticien qui recueille les événements isolés, il n'y a pas de liaison possible autre que celle d'identité. Certes les Stoïciens se sont efforcés de dépasser le raisonnement identique: „Si lucet, lucet; lucet autem: ergo lucet."[35] Mais ils n'ont jamais pu le faire qu'au prix d'inconséquences ou d'arbitraire. Malgré l'unité relative de leur doctrine du destin, jamais aucune théorie stable de la liaison dialectique n'a pu s'imposer à eux. Leur dialectique reste à la surface de l'être. Elle ne sait sortir du fait brut, ni par l'idée générale qu'elle nie, ni par la loi qu'elle ne connaît pas encore, et elle doit se contenter de le répéter indéfiniment. Pour que la connaissance atteigne le réel, les Stoïciens sont obligés de séparer radicalement pensée dialectique et représentation de la réalité, et de placer cette dernière dans le seul monde réel, le monde des corps. Cette circonstance n'est certes pas tout dans le caractére exclusivement moral et religieux que devait prendre le stoïcisme, mais on comprend mieux par là comment a pu naître le mépris de la dialectique et de la pensée discursive.

Emile Bréhier.

---

[33]) Stob. Ecl. 179: SVF II 264, 18.

[34]) εἱρμὸν αἰτιῶν; Aèt. Plac. I 28, 4 (SVF II 265, 36).

[35]) Conçu comme le type de la liaison logique: Cic. Acad. II 30, 96.



Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



I.

Bericht über die Philosophie der europäischen Völker im Mittelalter 1897—1907.

Von

Clemens Baeumker, Straßburg.

I.

Bei der großen Zahl von Arbeiten aus dem letzten Dezennium, die entweder ausdrücklich Themen aus der Geschichte der Scholastik gewidmet sind oder doch Beiträge zu derselben einschließen, halte ich es für überflüssig, das „Archiv für Geschichte der Philosophie" mit einer möglichst vollzähligen Aufführung alles Erschienenen zu belasten. Für das rein Registratorische ist anderweitig gesorgt, recht gut z. B., wenigstens soweit selbständig erschienene Schriften in Betracht kommen, in den zusammenfassenden Literaturübersichten, welche das „Philosophische Jahrbuch", herausgegeben von Gutberlet, Jahr für Jahr bringt. Auch in den neuen Auflagen des Grundrisses von Überweg-Heinze sind die neu erschienenen Schriften und Aufsätze bis in das Jahr 1904 hinein ziemlich vollständig verzeichnet. Statt lange Reihen von Titeln zu geben, ziehe ich es daher vor, mich auf eine Auswahl von solchen Veröffentlichungen zu beschränken, welche Neues zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie bringen, sei es nun neues Material oder seien es neue Gesichtspunkte, oder welche sonst in irgend einer Hinsicht hervorragen. So wird es mir zugleich möglich sein, nicht bloß zu referieren und zu kritisieren, sondern auch bei geeigneter Gelegenheit den Versuch zu machen, angeregte Fragen selbständig zu fördern. Noch sei bemerkt, daß ich von der großen Zahl neuscholastischer Bücher und Abhandlungen, soweit dieselben nicht unsere historische Erkenntnis fördern wollen, sondern sachlichen Problemen gewidmet sind, hier prinzipiell absehen muß.

1. Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit. Neunte neu bearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatoren-Register versehene Auflage, herausgegeben von Max Heinze, Berlin 1905.

Der jetzt in neunter Auflage vorliegende zweite Band des unentbehrlichen Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze hat in den die Scholastik betreffenden Partien schon in der achten Auflage stärkere Veränderungen erfahren, indem Matthias Baumgartner hier die Paragraphen über die Anfänge der Scholastik, Th. M. Wehofer diejenigen über die volle Ausbildung und Verbreitung der Scholastik einer Durchsicht und Ergänzung unterzogen. Nach Wehofers Tode hat Baumgartner für die neunte Auflage die ganze Scholastik bearbeitet.

Die Tätigkeit der beiden Bearbeiter ist dem Buche sehr zugute gekommen. Namentlich für Baumgartners sachkundige Beiträge gilt dieses, während verschiedenes von dem, was Wehofer beigesteuert hat, allerdings minderwertiger Natur ist. Für die frühere Periode boten namentlich Hauréaus „Notices et Extraits" und die systematische Bearbeitung der in diesem Werke zerstreuten Beiträge zur Geschichte der Scholastik, welche ich im 10. Bande dieser Zeitschrift gegeben habe, das Material zu manchen Besserungen und Ergänzungen. So ist von Baumgartner schon in der achten Auflage das Trugbild eines Philosophen Hildebert von Lavardin beseitigt (§ 21), das früher auf Grund von Schriften, die Beaugendre und andere dem Hildebert zugeschrieben hatten, die aber in Wahrheit Wilhelm von Conches, Hugo von St. Victor u. a. zu Verfassern haben, ein merkwürdiges Dasein führte. Ebenso hat schon in der achten Auflage die Schule von Chartres (§ 25) eine neue Bearbeitung erfahren; namentlich der so interessante Thierry von Chartres hat seinen Platz in der Geschichte der Philosophie gefunden. Freilich ist trotz der ergebnisreichen Forschungen, die namentlich A. Clerval über die Schulen von Chartres geboten hat, hier noch verschiedenes keineswegs schon völlig geklärt, weder in den verwickelten Personenfragen, noch hinsichtlich des Verhältnisses der über die längst bekannten Teile des aristotelischen Organons hinausgehenden neuen Bestandstücke im Heptateuchon Thierrys zur Übersetzertätigkeit des Jacobus von Venetia. Über den handschriftlichen Bestand und den Inhalt der von Hauréau ohne

Unterscheidung dem Heiric von Auxerre zugeschriebenen Glossen sind auf Grund einer von mir gemachten Abschrift der beiden Manuskripte der Pariser Nationalbibliothek (lat. 12949 und 13953) verschiedene Berichtigungen und genauere Angaben gebracht. Auch über den gegenwärtigen Stand der „Honoriusfrage" — d. h. der des Honorius Augustodunensis — wird der Leser unterrichtet (§ 21).

In der neunten Auflage ist Baumgartner auf diesem Wege vorangeschritten. Das durch Lefèvre gebotene neue Material zu Wilhelm von Champeaux (§ 22) wird benutzt; über die Psychologie Bonaventuras erfahren wir jetzt wenigstens einiges (§ 31), freilich noch immer zu wenig, da in einem ausführlichen Werke neben der thomistischen Form der Psychologie des Mittelalters notwendig auch die augustinische Form irgendwo — am besten eben bei Bonaventura — zur genaueren Darstellung gelangen muß. Gundissalin von Segovia, der bisher nur als Übersetzer bekannte erste Vertreter der durch die orientalische Philosophie bedingten neuen Bewegung, hat auf Grund einer Reihe von mir veranlaßter Quellenpublikationen S. 273—276 eine ausführliche Behandlung gefunden und ist dadurch zum ersten Male in die Geschichtsdarstellung eingefügt worden.

Auch Wehofer hat verschiedene wünschenswerte Ergänzungen vorgenommen: über das Kausalprinzip bei Thomas von Aquin, über dessen ästhetische Anschauungen, über Siger von Brabant usw. Manches unter seinen Zusätzen — Bibliographisches und Sachliches — ist dagegen bloßer Ballast. Was soll — um von einer großen Zahl von notierten Beispielen nur eines anzuführen — in einer Geschichte der Philosophie S. 300 eine keine vollen sieben Seiten lange Abhandlung von J. Hertkens über die Dichtungen des hl. Thomas von Aquino aus dem „Pastor bonus"? Anderes ist nicht einmal richtig; wenn z. B. S. 301 unter den Beiträgen des Commerschen Jahrbuchs für Philosophie und spekulative Theologie, die über den augenblicklichen Stand der neuesten über Thomas entstandenen Kontroversen orientieren sollen, auch „Feldner contra Baeumker über die Frage der materia prima" angeführt wird, so muß ich bemerken, daß ich über die materia prima bei Thomas in der von Feldner angegriffenen Schrift mit keinem Worte gesprochen habe, sondern über die materia prima bei Aristoteles. Im übrigen wäre es wohl billig gewesen, wenn einmal „Feldner contra Baeumker" genannt werden sollte, auch meine anderswo gegebene Antwort zu erwähnen, in der ich nach-

weise, durch wie unglaubliche Entstellungen meiner ihm unsympathischen Kritik der aristotelischen Lehre Feldner den Leser irreführt, Entstellungen, die so weit gehen, daß sie mir mehrfach das gerade Gegenteil von dem zuschieben, was ich wirklich sage.

Unglücklich ist ein langer Zusatz von Wehofer S. 310 f. über das Verhältnis von Thomas von Aquino zu Maimonides. Im Anschluß an einen Aufsatz von Michel wird dort gezeigt, daß Thomas die Intelligenzenlehre von Maimonides sich nicht zu eigen macht[1]). Das ist nun freilich richtig, rennt aber nur offene Türen ein, da die Sache allgemein anerkannt ist. Ebenso wird kein Verständiger lächerlichen Übertreibungen zustimmen, wie der: „ohne Maimonides gäbe es keinen Albertus Magnus und keinen Thomas von Aquino." Aber die zwei Seiten Polemik Wehofers geben dem Leser doch ein ganz unrichtiges Bild von dem wahren Sachverhalt und lassen die zahlreichen Einzelbeziehungen zu Maimonides auch in wichtigeren Sachen nicht ahnen. Das sorgfältig abwägende Kapitel über Maimonides in J. Guttmanns Schrift über „Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentume und zur jüdischen Literatur" (1891) hätte nicht nur unter der Literatur angeführt, sondern auch zu Rate gezogen werden sollen.

Und mit dem, was Guttmann bietet, ist die Sache keineswegs erschöpft. Mit Recht wird der Artikel der theologischen Summe des Aquinaten, welcher die Wege des Gottesbeweises zusammenfaßt (Inhaltsangabe bei Ueberweg-Heinze S. 308 f.) gerühmt; mit Recht: denn wenn Thomas dort auch keine neuen Gedanken bietet, so ist doch die knappe, schlagende Formulierung und die durchsichtige Zusammenfassung geradezu klassisch. Und nun vergleiche man den Text des dritten Beweises der Summa theologica mit der Darstellung, die Maimonides von der kalamistischen Spekulation gibt. Man wird Satz für Satz (ich habe darum die Gedankenabschnitte numeriert) die genaueste Entsprechung finden, freilich auch sehen, wie Thomas jedes entbehrliche Wort zu vermeiden bestrebt ist und trotz aller Übereinstimmung in den Grundzügen die Konstruktion des Gedankens doch ganz selbständig entwirft[2]).

[1]) Das Zitat aus Thomas De caelo et mundo II l. 17, das Wehofer S. 311 aus De Wulf abschreibt, ist dadurch unverständlich geworden, daß Wehofer De Wulf auch in der Auslassung eines für die Konstruktion des Satzes unentbehrlichen *oportet* folgt (De Wulf selbst hat die Sache in seiner zweiten Auflage verbessert).

[2]) Es läge nahe, mit dem Texte der Summa theologica die lateinische Übersetzung des *Dux neutrorum* zusammenzustellen, die uns in einer Handschrift der

Thomas, S. theol. I q. 2 a. 3:

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quae talis est.

1. Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse.

2. Impossibile est autem, omnia quae sunt, talia esse (d. h. generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Das in manchen Ausgaben stehende „talia *semper* esse" ist eine falsche Konjektur), quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus.

3. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modo nihil esset. Quod patet esse falsum.

4. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus.

Maimonides, Guide II, 1:

Troisième speculation philosophique sur ce sujet . . .

1. On ne peut admettre au sujet des êtres que trois cas . . ., ou bien que tous les êtres ne naissent ni ne périssent; ou bien que tous ils naissent et périssent; ou bien qu'en partie ils naissent et périssent et qu'en partie ils ne naissent ni ne périssent. Le premier cas est évidemment inadmissible: car nous voyons beaucoup d'êtres qui naissent et périssent[3]).

2. Le second cas est également inadmissible, comme je vais l'expliquer: En effet, si tout être était soumis à la naissance et à la corruption, chacun d'entre tous les êtres aurait la possibilité de périr; mais ce qui est possible pour l'espèce ne pas peut ne pas arriver nécessairement, comme tu le sais. Il s'ensuivrait de là que tous ils auraient nécessairement péri, je veux dire, tous les êtres.

3. Or, après qu'ils auraient tous péri, il eût été impossible qu'il existât quelque chose: car il ne serait plus rien resté qui eût pu faire exister quelque chose; d'où il s'ensuivrait qu'en effet il n'exist absolument rien. Cependant nous voyons des choses qui existent, et nous mêmes nous existons.

4. Il s'ensuit donc nécessairement de cette spéculation que, s'il y a des êtres qui naissent et périssent, comme nous le voyons, il faut qu'il y ait aussi un être quelconque qui ne naisse ni ne périsse. Dans cet être qui ne naît ni ne périt, il n'y aura absolument aucune

Münchener Hof- und Staatsbibliothek, Cod. lat. 7936b, erhalten ist. Allein durch Lücken und zahllose andere Verderbnisse ist der Text (die Stelle steht Fol. 36v col. a—b) dort oft völlig unverständlich geworden, weshalb ich die Munksche Übersetzung des arabischen Originals gebe und nur einige wohlerhaltene Stellen des lateinischen Textes in den Anmerkungen hinzufüge.

[3]) Lateinisch im Cod. Monac: Nos namque uidemus multa generari et corrumpi.

possibilité de périr: au contraire, il sera d'une existence nécessaire, et non pas d'une existence possible[4]).

5. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est . . .

5. On a dit ensuite: L'être nécessaire ne peut être tel que par rapport à lui même, ou bien par rapport à sa cause; de sorte que (dans ce dernier cas) il pourrait, par rapport à lui même, exister ou ne pas exister, tandis qu'il sera (d'une existence) necessaire par rapport à sa cause, et que sa cause, par conséquent, sera le (véritable) être nécessaire, comme il a été dit dans la dixneuvième (proposition).

6. Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

6. Il est donc démontré qu'il faut nécessairement qu'il existe un être donc l'existence soit nécessaire par rapport à lui même, et que, sans lui, il n'existerait absolument rien.

Gerade die großen Vorzüge des Ueberweg-Heinzeschen Buches machen es nötig, noch auf mancherlei andere Fehler aufmerksam zu machen, die sich von Auflage zu Auflage hinschleppen und bei der großen Verbreitung des mit Recht angesehenen Werkes schon manchen in Irrtum geführt haben. Als abschreckendes Beispiel sei ein kurzer Abschnitt von fünf Zeilen im Original hingesetzt, der zwar in dem die arabische Philosophie betreffenden Abschnitte steht, aber auch für die abendländische Wissenschaft von Bedeutung ist. S. 249 heißt es:

„Für die Psychologie ist auch zu beachten Alhazen (Ibn-al-Haitan, gest. 1098), der auf den Gebieten der Astronomie und Physik einen Namen hat. Seine Abhandlung über das Licht, in der er das Sehen betreffende Fragen wenigstens genauer formuliert, ist von Witelo aus dem Arabischen ins Lateinische gegen 1270 übersetzt, neuerdings auch ins Deutsche übertragen von I. Baumann.

Aber 1. starb Alhazen 1038, nicht 1098; 2. war Witelo nicht Übersetzer, sondern hat eine Schrift Alhazens für sein eigenes, von Risner herausgegebenes Werk benutzt; 3. war diese Schrift Alhazens nicht die Abhandlung über das Licht, sondern die gleichfalls von

[4]) Lateinisch im Cod. Monac. (nach einer durch Lücken unverständlich gewordenen Stelle): Nihil remanebit ergo, nec dator (*lies* datur *oder* daretur) esse, et sequeretur quod nihil esset omnino. Nos autem videmus multa esse, et nos etiam sumus. Sequitur ergo necessario secundum istam considerationem quod, si sunt aliqua generabilia et corruptibilia, sicut nos videmus, quod sit aliquod ens nec generabile nec corruptibile, in quo non est possibilitas ad corruptionem omnino, sed est necessarium in esse, non possibile esse.

Risner herausgegebene Optik, in den Handschriften als *De aspectibus* bezeichnet, entsprechend dem arabischen المناظر, almanâzir; 4. ist diese, nicht die Abhandlung über das Licht, es, in welcher die das Sehen betreffenden Fragen behandelt werden, und endlich 5. heißt der Herausgeber und Übersetzer der Abhandlung über das Licht nicht B a u m a n n, sondern B a a r m a n n[5]). Fünf Fehler in fünf Zeilen sind ein wenig viel! Nicht ganz so schlimm ist es im gleichen Abschnitt S. 266, wo Zeile 8 Ibn Abdallah Nâʿima die „Theologie des Aristoteles" ins „Griechische" — statt aus dem Griechischen ins Arabische — übersetzt haben soll, wo dann Zeile 13 der Titel der lateinischen Übersetzung von Proklus Στοιχείωσις θεολογική noch immer „*Elevatio* theologica" heißt, während Wilhelm von Moerbeke, seiner sklavischen Übersetzermanier entsprechend, das griechische Wort nach dem Zeugnisse der Handschriften unlateinich, aber getreu durch „*Elementatio*" wiedergab, und wo endlich Zeile 26 das Zitat aus Alanus ungenau ist.

Auch in den unmittelbar der Scholastik gewidmeten Abschnitten gibt es noch manches zu bessern, im einzelnen wie im ganzen. Alkuin wirkte am Hofe Karls d. Gr. nicht an einer „Hochschule" (S. 153), sondern an der Hofschule. Bonaventuras Geburtsort heißt nicht Bagnarea (S. 285), sondern Bagnorea. (Beide Fehler ziehen sich durch eine Reihe von Auflagen hin.) Die Schrift des Fredugis *De nihilo et tenebris* (S. 153) liegt seit 1895 in einem nach der Brüsseler Handschrift verbesserten und ergänzten Neudruck in den Epistolae Karolini aevi II vor, ebenso wie der Kommentar des Simon von Tournai zum Athanasianischen Symbolum (S. 211) seit 1880 (anonym) in der Bibliotheca Casinensis IV (Florileg. 322—346) gedruckt ist. Von Goudin (S. 297) existiert neben dem unvollständigen Pariser Neudruck ein vollständiger von Mareddu besorgter, Orvieto 1859—60. Dafür kann S. 289 die erste Schrift von Schneider, die nur ein Separatabdruck aus der zweiten ist, gestrichen werden. Die S. 161 und S. 277 erwähnte Bulle Honorius III. gegen Eriugena ist nicht vom 23. F e b r u a r 1225, sondern vom 23. J a n u a r (X. kal. Februarii; Denifle-Chatelain I n. 50). Auch ein anderer nicht bloß bei Ueberweg (S. 304) sich findender chronologischer Irrtum ist richtig zu stellen: das Statut der Pariser Artistenfakultät, in welchem fest-

[5]) Für die nähere Begründung verweise ich auf die Bemerkungen über Alhazen in meinen „Witelo", (Münster 1908), S. 225—234.

gesetzt wird, daß kein Artist spezifisch theologische Fragen behandeln dürfe, ist nicht von 1271, sondern vom 1. April 1272, wie bei Denifle-Chatelain I n. 441 richtig steht. Denn da damals in Frankreich, insbesondere ausnahmslos in Isle de France, der Osterstil galt (A. Giry, Manuel de Diplomatique, Paris 1894, S. 110f., 114, 757), so fällt der Freitag vor dem Laetaresonntag, an dem jenes Statut gefaßt wurde und der mit der Datierung anno Domini M°CC° septuagesimo primo, prima die Aprilis, identisch ist, zwar nach der französischen Rechnung noch in das Jahr 1271, nach unserer aber bereits in das Jahr 1272. — Otto von Freising hat Topik, Analytik, Sophist. Elench. nicht in der boethianischen Übersetzung benutzt (S. 202), die es trotz Mandonnet, Siger de Brabant XXIV f. nicht gab, sondern die des Jakob von Venedig. — Bei Eriugena vermißt man S. 166 einen ausdrücklichen Hinweis auf den für seine gesamte Metaphysik so wichtigen Satz, daß Gott das Sein (dies, nicht Wesenheit, heißt *essentia* De divis. nat. I 72, PL 122, 518) der Kreatur sei. Der Satz stammt aus Dionysius Pseudo-Areopagita De div. nom. V 4, PG 3, 817 D. Bei Thierry von Chartres kehrt er wieder; für das Verständnis von Meister Eckharts Opus tripartitum und der Spekulation des Nikolaus von Kues ist er unentbehrlich.

Die gänzlich unzutreffenden Bemerkungen über die Erlösungslehre Anselms S. 197 bedürfen ebenso dringend einer Revision, wie das, was S. 223 über die Stellung Hugos von St. Viktor zur Vernunfterkenntnis gesagt wird. Nur indem man die oft angeführten Worte des letzteren: *rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri* in irreführender Weise aus dem Zusammenhange gerissen hat, ist man zu einem viel benutzten Pseudo-Zitate gelangt, das den wahren Sachverhalt geradezu auf den Kopf stellt: ein schlagender Beweis für die Hemmnisse, mit denen eine objektive Darstellung der mittelalterlichen Philosophie zu kämpfen hat. Hugo will etwas ganz anderes sagen. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Boethius, den er meist wörtlich exzerpiert, entwickelt er in der *Eruditio didascalica* I 12 die Notwendigkeit der Logik und bemerkt hierbei (wörtlich nach Boethius, aus dem auch Hugos Text, der im Druck an einer Stelle in leichte Unordnung geraten ist, berichtigt werden kann): „Wer mit Vernachlässigung der Denklehre (*scientia disputandi* = ἐπιστήμη λογική) über die Dinge selbst nachforscht, muß in Irrtum geraten. Denn wenn er nicht zuvor zur Erkenntnis gelangt ist, welche Beweis-

führung den rechten Weg des Denkens einhält, welche den wahrscheinlichen, und wenn er nicht erkannt hat, welche Beweisführung zuverlässig, welche verdächtig ist, so kann er die unentstellte Wahrheit über die Dinge durch Beweisführung nicht auffinden."[6]) Nicht also um die Stellung der Theologie zum weltlichen Wissen handelt es sich dort, sondern um die Notwendigkeit der logischen Methodenlehre für die Wissenschaft. Schon der Umstand, daß Hugo hier nur den Boethius wiederholt (was man aber wohl übersah), hätte stutzig machen können.

Die Darstellung der Universalienlehre Alberts S. 291 ist nicht ohne Bedenken. Im Anschluß an De natura et origine animae I 2 wird hier als Lehre Alberts hingestellt: „Es gibt drei Klassen von Formen, also drei Arten der Existenz im allgemeinen: vor den Individuen im göttlichen Verstande, in den Individuen als das Eine in den Vielen, nach den Individuen vermöge der Abstraktion, die unser Denken vollzieht . . . . Das Universelle an sich ist eine ewige Ausstrahlung der göttlichen Intelligenz." Aber was Albert an der benutzten Stelle sagt, setzt gar nicht seine eigene Ansicht auseinander, sondern wird ausdrücklich (Bd. IX, S. 378 a Borgnet) als Lehre der Platoniker angeführt. De caus. et proc. univ. I tr. 1 c. 3 (Bd. X, S. 366 b) wird dieselbe Ansicht den „Stoikern" zugeschrieben, die aus Plato geschöpft hätten (aus dessen Phaedon und Timaeus Zitate gegeben werden). Nicht anders ist es De intellectu et intelligibili I tr. 2 c. 5 (Bd. IX, S. 496), wo das dreifache Universale: ante rem, in re und post rem ausdrücklich als Lehre der Platoniker hingestellt wird. Lehrt doch auch in der Tat Proklus (In prim. Euclid. libr. comment. p. 50—51 Friedlein) dies dreifache *καθόλου*: *πρὸ τῶν πολλῶν, ἐν τοῖς πολλοῖς, ἀπὸ τῶν πολλῶν*. Nun enthält zwar auch Alberts eigene Lehre, ebenso wie die des Thomas von Aquino, der Sache nach das dreifache „universale". Aber die besondere Form, in der die Frage bei ihnen im Anschluß an Avicenna behandelt wird, ist doch eine andere. Man geht aus von der verschiedenfachen Existenz-

[6]) Boethius in Porphyr. a se transl. I, *PL* 64, 73 A, ausgeschrieben von Hugo de S. Victore, Erudit. didasc. I 12, *PL* 176, 749 C: Quare necesse erat eos falli, qui abiecta scientia disputandi de rerum natura perquirerent. Nisi enim prius ad scientiam venerit, quae ratiocinatio veram teneat disputandi semitam, quae veri similem, et nisi agnoverit quae fida possit esse quaeve suspecta: rerum incorrupta veritas ex ratiocinatione non potest inveniri. Vgl. A. Bringmann in Wetzer-Weltes Kirchenlexikon [2] VI, 394.

weise der Natur oder Wesenheit[7]): in den Dingen, im Verstande, an sich, d. h. abstrahiert von der Existenz in den Dingen oder im Verstande. Die Natur an sich sei gleichgiltig gegen Individualität oder Partikularität: in den Dingen sei sie individuiert, im Verstande universell. Diese Darstellungsweise wird dann allgemein scholastisch. Das Charakteristische der Lehre Alberts liegt dagegen in etwas anderem: in der Art, wie er trotz seiner Polemik gegen die Einheit des Intellektes doch die Gemeinschaft der objektiven Denkinhalte in allen Denksubjekten festzuhalten sucht[8]). — Übrigens hätte bei Albert auch die Schule der „Albertisten" Erwähnung verdient, insbesondere Ulrich von Straßburg und Hugo von Straßburg.

Während bei Thomas von Aquino nur einzelnes zu beanstanden ist (so wird ihm S. 309 Z. 39 f. ganz unzutreffend eine dem Leibnizische Optimismus gleiche Lehre beigelegt), wird der Duns Scotus behandelnde Paragraph stark umzuarbeiten sein. Die traditionellen Mißverständnisse und Umdeutungen der scotistischen Lehre begegnen uns auch hier. Auf Näheres einzugehen verbietet der Raum; die betreffenden Fragen selbst anzuführen wird die Besprechung der neueren Arbeiten über Scotus, insbesondere der von Seeberg und von Minges, Gelegenheit bieten.

Alles bisher Bemerkte betrifft nur Einzelheiten von größerer oder geringerer Bedeutung. Meine Wünsche indes beschränken sich nicht hierauf. Die ganze Anordnung großer Partien entspricht nicht mehr dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft. Ich will nicht allzuviel Gewicht auf die ganz unzureichende, dürftige Charakterisierung der Scholastik in § 19 legen. Aber was in den §§ 31 und 35 unter den Rubriken „Alexander von Hales und gleichzeitige Scholastiker" und „Zeitgenossen des Thomas und des Duns Scotus" zusammengedrängt ist, ist ein nur durch die Chronologie zusammengehaltenes Konglomerat der verschiedenartigsten Erscheinungen, aus dem kein Bild der geistigen Bewegungen der Zeit und der aus ihrer Durchkreuzung sich ergebenden Gruppen gewonnen werden kann.

---

[7]) Die garstige „*Quidditāt*" S. 291 sollte verschwinden; die guten älteren Handschriften haben „*quiditas*" mit nur einem *d*, was zwar kein klassisches Latein, aber doch wenigstens keine unorthographische Barbarei ist.

[8]) Ich habe diese Albert eigentümliche Lehre bei Gelegenheit einer Besprechung von A. Schneiders „Psychologie Alberts des Großen", Zeitschr. f. Psychologie, herausg. von Ebbinghaus, Bd. 46 S. 445 f., kurz skizziert.

Wie ich selbst mir diese Gruppierung denke, habe ich in meinem Abriß einer Geschichte der europäischen Philosophie des Mittelalters in „Kultur der Gegenwart", I, 5, S. 288—381, gezeigt, der seit über einem Jahre gedruckt vorliegt, aber noch nicht ausgegeben werden kann, weil der von einem anderen Autor behandelte Abschnitt über die neuere Philosophie noch nicht fertiggestellt ist. — Überwegs verdienter Fortsetzer hat dem Altertum und der Neuzeit, trotz aller Schonung des Bestehenden, so manche tiefgreifende Verbesserung zuteil werden lassen. Möge er im Verein mit seinen Mitarbeitern in gleicher Weise auch für das Mittelalter da, wo es not tut, eine Umgestaltung vornehmen, die nicht nur die Ausfüllung betrifft, sondern auch in den nicht mehr befriedigenden konstruktiven Aufbau selbst eingreift!

Rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät Freiburg i. Br.

Preisausschreiben der Dr. Rudolf Schleiden-Stiftung.

Die rechts- und staatswissenschaftliche Fakultät Freiburg i. Br. setzt in Gemäßheit der bei ihr bestehenden Dr. Rudolf Schleiden-Stiftung einen Preis von

Eintausend Mark

für die beste Arbeit über folgendes Thema fest:

„Einflüsse der klassischen Philosophie Deutschlands auf die deutsche Wirtschaftswissenschaft im neunzehnten Jahrhundert."

Genauere Angaben über das Thema und über die Bedingungen der Preisbewerbung können von dem Sekretariat der Universität bezogen werden.

Freiburg i. Br., den 1. August 1908.

Der Dekan.
Schultze.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Apel, M., Kommentar zu Kants „Prolegomena“. Berlin. Buchverlag der „Hilfe“.

Bauch, B., Neuere Philosophie bis Kant. Leipzig. Göschen.

Becker, H. Augustin. Leipzig. Hinrichs.

Burckhardt, E., Grundlegende Voruntersuchungen zu einer Darstellung von Herders historischer Auffassung der Religion. Berlin. Reuther & Reichard.

Dietering, P., Die Herbartsche Pädagogik vom Standpunkte moderner Erziehungsbestrebungen gewürdigt. Leipzig, Eckardt.

Erhardt, F., Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig. Reisland.

Gelles, S., Die pantheistischen Gedanken in Leibniz' „Theodicee“ und Schleiermachers „Reden über die Religion“. Berlin. Trenkel.

Häberlin, P., Spencers Grundlagen der Philosophie. Leipzig. Barth.

Jungmann, K., Descartes, eine Einführung in seine Werke. Leipzig, Eckardt.

Karo, H., Ein Vorkämpfer moderner Weltanschauung. Gedenkworte an D. F. Strauß. Zürich. Rascher.

Kegel, M., B. Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums. Leipzig. Quelle & Meyer.

Kinkel, W., Geschichte der Philosophie. Von Sokrates bis Plato. Gießen. Töpelmann.

Koch, H., Materie und Organismus bei Leibniz. Halle, Niemeyer.

Kuperberg, M., Register zum Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. X—XX. Berlin, Georg Reimer.

Kowalewski, A., Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle, Marhold.

Langermann, J., Pestalozzi. Stein, Fichte und ihre Beziehung zur sozialen Frage der Gegenwart. Berlin. Volkserzieher. Verlag.

Mill, J. St., Eine Prüfung der Philosophie Hamiltons. Deutsch von Wilmanns. Halle. Niemeyer.

Purpus, W., Die Dialektik der Wahrnehmung bei Hegel. Schweinfurt. Stör.

Richter, R., Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung. 2 Bd. Leipzig. Dürr.

Schmidt, F. A., Jacobi. Heidelberg. Winter.

Thönes, A., Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodicee. Halle. Niemeyer.

B. Englische Literatur.

Andersen, N., Evolution of the human soul and the future life scientifically demonstrated. St. Paul, Minn.

Duncan, D., The life and letters of Spencer. London. Methuen.

Sarolea. Ch., Newmann and his influence on religious Thought. Edinburgh. Clarke.

C. Französische Literatur.

Berthelot, R., Evolutionisme et Platonisme. Mélanges d'histoire de la philosophie et d'histoire sciences. Paris. Alcan.

Dufourcqu, A., Histoire comparée des religions païennes et de la religion juive. Paris, Bloud.

Néve, P., La philosophie de Taine. Bruxelles, Dewet.

Rcewuski. S., L'optimisme de Schopenhauer. Paris. Alcan.

Rousselot, P., L'intellektualisme de saint Thomas. Ebda.

Van Biéma, E., L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant. Ebda.

— M., Knutzen. Ebda.

Villey. P., Les sources et l'évolution des essais de Montaigne. Paris, Hachette.

D. Italienische Literatur.

Talamo. S., Il concetto della schiavitu da Aristotele ai dottari scolastici. Roma.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 132. Bd., 2. Heft. Reimann, Zwei irrtümliche Hypothesen in Kants Erkenntnistheorie. Ruge, Die transcendentale Freiheit bei Kant. Bender, Über den Begriff der Erfahrung bei Kant.

Philosophisches Jahrbuch, XXI. Bd., 2. Heft. Wunderle, Die Lehre des Aristoteles von der Zeit. Ziesche, Die Naturlehre Bonaventuras. — 3. Heft. Bäumker, Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie, XXXII. Bd. 2. Heft. Oppenheimer, Moderne Geschichtsphilosophie.

Kantstudien, XIII. Bd., 3. Heft. Stadler, Die Frage als Prinzip des Erkennens und die „Einleitung" der Kr. d. r. Ver. Menzer, Die neu aufgefundenen Kantbriefe. Romundt, Vorschlag zu einer Änderung des Textes von Kants Kr. d. pr. Vern. — Ergänzungsheft 7. Dreyer, Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. — Erg.-H. 8. O'Sullivan, Vergleich der Methoden Kants und Hegels auf Grund ihrer Behandlung der Kategorie der Quantität. — Erg.-H. 9. Rademaker, Kants Lehre vom inneren Sinn in der Kr. d. r. V.

Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie, XXIII. Bd., 1. Heft. Manser, Die göttliche Erkenntnis der Einzeldinge und die Vorsehung bei Averroës.

Revue Néo-Scolastique. 1908. No. 3. De Wulf, Le mouvement philosophique en Belgique.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1908. No. 4. Berthelot, Sur le pragmatisme de Nietzsche. Milhaud, La philosophie de Newton. — No. 5. Benrubi, Mackenzie, Thilly, Amendola, Höffding, Calderon, Etudes sur le mouvement philosophique contemporain à l'étranger.

Annales de philosophie chrétienne. 1908. No. 4. Duhen, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilee. Huit, Le platonisme en France au XVIII siècle. — No. 5. Habert, L'histoire des religions et la méthode sociologique.

Mind. 1908. No. 67. Walker, Martineau and humanists.

Rivista filosofica. XI Vol. II Fas. Fornelli, Il nuovo individualismo religioso. — III Fas. Faggi, Zeller e la sua concezione storica. Miranda, Mach o Hegel?

Rivista filosofica e scienze affini. Anno X. No. 3—4. Bersano, Per le fonti di Hobbes.

Eingegangene Bücher.

Arndt, Ernst. Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie. Max Niemeyer, Halle.

Barth, Paul, Die Stoa. Fr. Frommanns Verlag, Stuttgart 1908.

Bauch, Bruno, Geschichte der Philosophie IV. (Sammlung Göschen Nr. 394.) G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1908.

Cohn, Jonas, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. Wilhelm Engelmann, Leipzig 1908.

Dietering, Paul. Die Herbartsche Pädagogik. Fritz Eckardt, Leipzig 1908.

Eucken, Rudolf. Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens. Quelle & Meyer, Leipzig 1908.

Hansen, Adolph, Grenzen der Religion und Naturwissenschaft. Alfred Töpelmann, Gießen 1908.

Jungmann, K., René Descartes. Fritz Eckardt, Leipzig 1908.

Kinkel, Walter, Geschichte der Philosophie II. Alfred Töpelmann, Gießen 1908.

Kegel, Martin, Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums. Quelle & Meyer, Leipzig 1908.

Koch, Hans Ludwig, Materie und Organismus bei Leibniz. Max Niemeyer, Halle.

Koltau, J., J. Reinkes dualistische Weltansicht. Neuer Frankfurter Verlag, Frankfurt a. M. 1908.

Kowalewski, Arnold, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Carl Marhold, Halle 1908.

Kurz, August, Über Christian Gabriel Fischers vernünftige Gedanken von der Natur. Max Niemeyer, Halle 1908.

Milliard, Ernest. Une loi historique IV. Henri Lamertin, Brüssel 1908.

Moerchen, F. Die Psychologie der Heiligkeit. Carl Marhold, Halle 1908.

Natorp, Paul. Volk und Schule Preußens vor hundert Jahren und heute. Alfred Töpelmann, Gießen 1908.

Pendzig, Paul, Pierre Gassendis Metaphysik. Peter Hanstein, Bonn 1908.

Ribot, Th., Die Psychologie der Aufmerksamkeit. Eduard Maerter, Leipzig 1908.

Thönes, Adelheid. Die philosophischen Lehren in Leibnizens Théodicée. Max Niemeyer, Halle 1908.

Werner, Max, Das Christentum und die monistische Religion. Karl Curtius, Berlin.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXII. Band, 2. Heft.

VI.

Aristoteles' Urteile über die pythagoreische Lehre.

Von

Prof. Dr. **Otto Gilbert**, Halle a. S.

Zweites Stück.

Hier ist das Quadrat $\alpha = 1^2$ und wird durch Herumlegen der drei α' zu einem Quadrat höheren Grades $= 2^2$ (4); und dieses wieder durch Herumlegen der $5\,\alpha''$ zu einem Quadrat dritten Grades $= 3^2$ (9); dieses durch Herumlegen der $7\,\alpha'''$ zu einem Quadrat vierten Grades $= 4^2$ (16) usw. Wenn hier arithmetisch und planimetrisch die ungerade Zahl, τὸ περιττόν, indem sie sich um die Quadratzahl (des Exponenten 2) herumlegt, diese περαίνει, so wird damit ein Wechselverhältnis beider Kategorien von Zahlen geschaffen, welches dazu veranlaßt hat, das ἄρτιον (welches in dem Exponenten 2 zum

α'''	α'''	α'''	α'''
α''	α''	α''	α'''
α'	α'	α''	α'''
α	α'	α''	α'''

Ausdruck kommt) mit dem ἄπειρον, als dem innern Stoffkerne, das περιττὸν mit dem πέρας, als dem äußern εἶδος des Ganzen, in Verbin-

dung zu bringen. Daß diese Scheidung der Zahl aber für die ganze Auffassung der Pythagoreer unwesentlich, beweist der Umstand, daß die Vierzahl, also ein ἄρτιον, als von höchster Bedeutung für das πέρας angesehen wurde. Nicht nur, daß die Vier in der Verbindung mit der Eins, Zwei, Drei die Zehnzahl, die wichtigste Zahl im ganzen Zahlensystem der Pythagoreer, bildete; die Vierzahl ist auch die zusammenfassende Formel für die Fläche und damit für das πέρας selbst. Vgl. dazu Aetius 1, 3, 8 εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δέκα — καὶ τῶν δέκα πάλιν, φησὶν (Πυθαγόρας), ἡ δύναμίς ἐστιν ἐν τοῖς τέσσαρσι καὶ τῇ τετράδι, was im folgenden näher ausgeführt wird. Daher der Schwur bei der τετράς. Über ihre Beziehung zur Fläche vgl. ferner die Theol. arithm. ed. Ast p. 55ff. τὸ μὲν γὰρ α′ στιγμή, τὰ δὲ β′ γραμμή, τὰ δὲ τρία τρίγωνον, τὰ δὲ δ′ πυραμίς — ἔν τε ἐπιπέδοις καὶ στερεοῖς πρῶτά ἐστι ταῦτα, στιγμή, γραμμή, τρίγωνον, πυραμίς· ἔχει ταῦτα τὸν τῶν δέκα ἀριθμὸν καὶ τέλος ἴσχει. Man muß sich aber hüten, hier bei der πυραμίς bzw. dem στερεόν an den kubischen Inhalt eines Körpers zu denken. Es heißt in dieser Beziehung weiter a. O. τετρὰς μὲν γὰρ ἐν πυραμίδος γωνίαις ἢ βάσεσι, ἑξὰς δὲ ἐν πλευραῖς, ὥστε δέκα· τετρὰς δὲ πάλιν ἐν στιγμῆς καὶ γραμμῆς διαστήμασι καὶ πέρασι, ἑξὰς δὲ ἐν τριγώνου πλευραῖς καὶ γωνίαις, ὥστε πάλιν δέκα. Es wird hier also die Vierzahl der Dreiecksspitzen einer Pyramide zu der Sechszahl ihrer Seitenlinien addiert, um die Zehnzahl zu erzielen; und noch künstlicher in einer Dreiecksfläche die Entfernung der Spitze von der einen Ecke der Basis und wieder die Entfernung der Spitze von der andern Ecke der Basis zusammen als Vier gerechnet und dazu die Sechs aus den drei Seiten und den drei Winkeln zur Erreichung der Zehnzahl addiert. Wenn es also am Schluß heißt: πρώτη μὲν γὰρ ἀρχὴ εἰς μέγεθος στιγμή, δευτέρα γραμμή, τρίτη ἐπιφάνεια, τέταρτον στερεόν, so ist hier keineswegs, wie schon bemerkt, an den kubischen Inhalt eines στερεόν zu denken, sondern nur an die Oberfläche eines solchen, wie aus dem vorhergehenden folgt. Der Punkt setzt sich zur Linie fort, aus den Linien bildet sich die Figur des Dreiecks, aus den Dreiecken die Oberfläche eines Körpers, der πυραμίς. Man ersieht aber daraus, daß das ἄρτιον und περιττὸν hier völlig gleich für die Erzielung des πέρας, bzw. der πέρατα, d. h. der ἐπιφάνειαι, gewertet werden. Wenn also das ἄρτιον anderseits mit dem ἄπειρον in Verbindung gebracht wird, so können wir darin nur eine spätere und jedenfalls unwesentliche Prozedur erkennen, zu dem Zwecke, auch für die

Zahl einen Gegensatz, eine συστοιχία zu schaffen, wofür die Entdeckung der περισσοί als der gnomonischen Zahlen (wie oben ausgeführt) entscheidend und bestimmend gewesen sein wird. Die Zahlen selbst in ihrer Allgemeinheit sind der Ausdruck des πέρας, der πέρατα, die als die äußeren Formen der σώματα dem ἄπειρον, dem innern Stoffinhalt derselben, gegenüber stehen.

Werfen wir nun noch einen Blick auf die andern συστοιχίαι, so treten uns dieselben, wie schon angedeutet, in verschiedener Fassung entgegen. Vgl. dazu auch Scholl. in Arist. ed. Berol. IV, 492ᵃ12 ff., Sext. Emp. math. 10, 263 ff. Die ältere Auffassung, der Aristoteles μεταφ. α 5. 986ᵃ15 Ausdruck gibt, scheint nur die Zahlen und die μονὰς und δυὰς betont zu haben. Denn obgleich Aristoteles nur den Gegensatz des ἄρτιον und περιττὸν hervorhebt, so weist doch daneben das ἕν, welches er nennt, auf das δύο als Gegensatz hin: das ἕν und die δυάς, oder die μονάς und δυάς hat auch Theophr. a. O. gegenüber gestellt. Die jüngere Auffassung, die Aristoteles durch ἕτεροι—λέγουσιν einführt, gibt die obengenannten zehn συστοιχίαι; eine andere bei Porphyrius v. Pyth. 38, p. 37 N. nennt μονάς und δυάς, φῶς und σκότος· δεξιὸν und ἀριστερόν, ἴσον und ἄνισον, μένον und φερόμενον, εὐθὺ und περιφερές (dieses und φερόμενον sind im Text vertauscht); Eudorus a. O. stellt τὸ τεταγμένον ὡρισμένον γνωστὸν ἄρρεν περιττὸν δεξιὸν φῶς dem ἄτακτον ἀόριστον ἄγνωστον θῆλυ ἀριστερὸν ἄρτιον σκότος gegenüber. Alcmaeon μεταφ. α 5. 986ᵃ27 hatte statt bestimmter συστοιχίαι die ἐναντιότητες im allgemeinen als ἀρχαί aufgestellt. Wir dürfen, wie schon erwähnt, annehmen, daß die ältere Gegenüberstellung von ἓν καὶ δύο oder μονὰς καὶ δυάς in der jüngeren Fassung durch ἓν καὶ πλῆθος ersetzt ist. Daß das ἓν dem πέρας entspricht, sagt Aristoteles selbst, indem er τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός ableitet; die δυάς und das πλῆθος entsprechen beide dem ἄπειρον. Was jene betrifft, so hat wohl der Umstand bestimmend eingewirkt, daß es, wie wir gesehen haben, die Ziffer 2 des Exponenten ist, welche durch die gnomonische Zahl des περιττόν, d. h. durch das πέρας, umschlossen und bestimmt wird: so wird 1^2 durch 3, 2^2 durch 5, 3^2 durch 7 usw. begrenzt (περαίνεται); das bestimmende ist hier also der Exponent 2. Viel klarer tritt aber das Verhältnis in der Fassung von ἓν und πλῆθος uns entgegen: hierfür ist der Ausspruch des Aristoteles entscheidend μεταφ. α 6. 988ᵃ2 οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσι, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γεννᾷ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία

τράπεζα, ὁ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. Da die Worte sich unmittelbar an eine Vergleichung Platos mit den Pythagoreern anschließen, so haben wir sie aus dem Geiste dieser Lehren heraus gesagt aufzufassen. Sie besagen folgendes: an und für sich scheint jedes Einzelding selbständig zu sein; in dem die vielen Einzeldinge einer und derselben Kategorie unter e i n e n Begriff, e i n e Idee zusammengefaßt werden, werden dieselben zur Einheit: die Einheit der Form tritt der Vielheit des Stoffs gegenüber. Die Worte geben also eine Erklärung der συστοιχία von ὕλη und εἶδος, von ἄπειρον und πέρας in ihrer Erscheinung als ἄπειρα oder πλῆθος und ἕν. Vgl. dazu μεταφ. ζ 11. 1036 b 17 ff., wo das ἓν des εἶδος im Gegensatz zu den πολλά seiner Einzelerscheinungen hervorgehoben wird. Die gleiche Erklärung gilt der συστοιχία von ἄρρεν und θῆλυ. Aristoteles fügt jenen Worten οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης ff. 988 a 5 hinzu: ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ θῆλυ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δὲ ἄρρεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν. Diese Worte enthalten wieder, wie schon bemerkt, eine klare Motivierung des Gegensatzes von ἄρρεν und θῆλυ und wir haben sie wieder als aus dem Geiste der pythagoreischen Lehre gesagt aufzufassen. Das e i n e ἄρρεν befruchtet die Vielheit des θῆλυ, das ist zwar der scheinbare Gegensatz: in Wirklichkeit aber kommt hier viel mehr zum Ausdruck. Denn die Worte ὁμοίως δ' ἔχει beziehen sich auf das vorhergehende, wo ὕλη und εἶδος einander gegenübergestellt werden: es soll also auch hier das ἄρρεν als εἶδος dem θῆλυ als ὕλη entgegengesetzt werden. Und daß dieses nicht zu viel geschlossen ist, beweist der Umstand, daß diese Auffassung des ἄρρεν, als des formenden, des θῆλυ als des stofflichen Prinzips eine ganz allgemeine ist. So sagt Aristoteles ζῴων γεν. α 20. 729 a 9 τὸ μὲν ἄρρεν παρέχεται τὸ δὲ εἶδος καὶ τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως, τὸ δὲ θῆλυ τὸ σῶμα καὶ τὴν ὕλην; ähnlich 729 b 2 τὸ σπέρμα τὸ ἀπὸ τοῦ ἄρρενος — μιγνύμενον τῇ ὕλῃ τῇ παρὰ τοῦ θήλεος — αὕτη μὲν γάρ ἐστιν ἡ ποιοῦσα, τὸ δὲ συνιστάμενον καὶ λαμβάνον τὴν μορφὴν τὸ τοῦ ἐν τῷ θήλει περιττώματος λοιπόν; 729 a 28 τὸ ἄρρεν ἐστὶν ὡς κινοῦν καὶ ποιοῦν, τὸ δὲ θῆλυ ὡς παθητικόν; und in ausführlicher Darlegung 22. 730 b 8 ff. Es kann also nicht bezweifelt werden, daß die Gegenüberstellung von ἄρρεν und θῆλυ das Zusammenwirken von εἶδος und ὕλη zum Ausdruck bringen will: das πέρας als εἶδος ergreift befruchtend und gestaltend die ὕλη des ἄπειρον.

Eine weitere συστοιχία bildet das ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, jenes dem πέρας, dieses dem ἄπειρον zugehörig. Können wir von vornherein nicht zweifeln, daß auch in dieser Gegenüberstellung tatsächliche oder erschlossene Eigenschaften und Beziehungen von Form und Stoff zum Ausdruck kommen, so bestätigt sich diese Voraussetzung in vollem Maße. Es ist hierzu die Angabe des Eudemus bei Simplic. φυσ. 431, 13 bestimmend: τὸ δὲ ἀόριστον καλῶς ἐπὶ τὴν κίνησιν οἱ Πυθαγόρειοι καὶ ὁ Πλάτων ἐπιφέρουσιν (οὐ γὰρ δὴ ἄλλος γε οὐδεὶς περὶ αὐτῆς εἴρηκεν). Das folgende ist leider verderbt: statt des überlieferten ἀλλὰ γὰρ ὥρισται οὐκ ἔστι erwartet man gerade umgekehrt eine Wiederaufnahme des ἀόριστον, von dem es dann heißt: οὐκ ἔστι, wie auch das folgende καὶ τὸ ἀτελὲς δὴ καὶ τὸ μὴ ὂν von ihm gilt: γίνεται γάρ, schließt Eudemus, γινόμενον δὲ οὐκ ἔστι. Auf alle Fälle wird hier dem ἀόριστον, d. h. dem ἄπειρον, dem Stoffe, ein κινεῖσθαι beigelegt. Das stimmt durchaus mit der Lehre Platos im Philebus, wo die Stoffmasse des ἄπειρον, weil des formenden und maßgebenden πέρας ermangelnd, in stetem Auf- und Abwogen sich befindet. Wir dürfen also annehmen, daß auch Pythagoras die ungeschiedene Stoffmasse als in stetem Flusse befindlich aufgefaßt hat. Damit stimmt es überein, daß auch Aristoteles, wenn auch von anderem Gesichtspunkte aus und in bezug auf das ἄπειρον s e i n e r Auffassung, dieses bestimmt als ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο oder ἀεὶ ἕτερον καὶ ἕτερον seiend φυσ. γ 6. 206ᵃ 28. 29. Ich kann deshalb auch des Damascius de princ. 2, 172, 20 Ruelle Angabe nicht unglaublich finden, daß Pythagoras (nach dem Zeugnisse des Aristoteles) ἄλλο τὴν ὕλην καλεῖν ὡς ῥευστὴν καὶ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο γιγνόμενον Dem Κινούμενον des ἄπειρον gegenüber bezeichnet die συστοιχία das πέρας als ἠρεμοῦν. Soll diese Charakterisierung einen Sinn haben, so haben wir darin wieder die bestimmende Form zu erkennen, die dem fluktuierenden Stoffe dadurch, daß sie ihn umfaßt und περαίνει, die Stabilität verleiht und ihn durch Umschließung mit der ἐπιφάνεια zum Einzeldinge macht. Es wird daher die Angabe betreffs der εἴδη μεταφ. α 7. 988ᵇ 3 ἀκινησίας αἴτια μᾶλλον καὶ τοῦ ἐν ἠρεμίᾳ εἶναι φασὶν ebenso wie auf die Vertreter der Ideenlehre auch auf die Pythagoreer zu beziehen sein. Vgl. dazu Scholl. in Arist. ed. Berol. IV, 359b 30.

Andere συστοιχίαι sind δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν: auch von ihnen müssen wir annehmen, daß die Pythagoreer in ihnen gleichfalls mehr oder weniger deutliche Beziehungen

des πέρας und ἄπειρον zum Ausdruck gebracht haben. Über das δεξιὸν καὶ ἀριστερόν spricht sich Aristoteles οὐρ. β 2. 284[b] 6, 285[a] 10, 285[b] 22 dahin aus, daß die Pythagoreer entgegen der aristotelischen Ansetzung mit der nördlichen Hemisphäre das ἄνω und δεξιόν, mit der südlichen das κάτω und ἀριστερόν verbanden, weshalb Simplicius οὐρ. 386, 20 von den Pythagoreern sagt: τὸ γοῦν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν καὶ κακὸν ἔλεγον. Sie scheinen also diese kosmischen Beziehungen auf die ἀρχαὶ selbst übertragen und so das δεξιὸν mit dem πέρας, das ἀριστερόν mit dem ἄπειρον verbunden zu haben. Darin liegt aber zugleich schon die Erklärung für die Verbindung des ἀγαθόν und κακόν mit dem πέρας und ἄπειρον: das πέρας als das formende Prinzip ist das ἀγαθόν, das ἄπειρον als der Stoff das κακόν, wie wir denn schon oben sahen, daß Aristoteles das κακόν mit dem ἄπειρον, das ἀγαθόν mit dem πεπερασμένον im Sinne der Pythagoreer verbindet. Was endlich den Gegensatz des φῶς und σκότος betrifft, so haben wir in ihm eine uralte Anschauung: er hat zunächst seine religiöse Bedeutung, ist dann aber auch von der Philosophie übernommen und gewertet worden. Die Lehren des Parmenides, des Empedokles u. a. bringen diesen Gegensatz in wiederholten Beziehungen zum Ausdruck. Die Verbindung von φῶς und σκότος mit dem πέρας und ἄπειρον ließ sich leicht motivieren. War jenes der ἐπιφάνεια oder dem χρῶμα gleich, so ergab sich die Verbindung dieser mit dem φῶς von selbst, während die Verbindung des verborgenen Stoffinnern der Dinge mit dem σκότος gleichfalls sich von selbst zu ergeben schien.

Die συστοιχίαι des εὐθὺ καὶ καμπύλον (gerade und krumm), des τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες (Quadrat und Rechteck) endlich werden sich so erklären lassen, daß, wie die Vorliebe der Pythagoreer für die Mathematik ergibt, die Regelmäßigkeit der Formen im Dreieck, Viereck usw. das eigentliche Charakteristische der πέρατα zu sein schien; ihr gegenüber schien das krumme und unregelmäßige dem κακόν anzugehören.

Aus diesem Gesichtspunkte, und nur aus diesem, lassen sich nun auch die verschiedenen σχήματα der στοιχεῖα, der Stoffelemente Feuer und Luft, Wasser und Erde, erklären. Die Entdeckung der sog. regelmäßigen Körper, d. h. derjenigen, deren Begrenzungsflächen kongruente regelmäßige Figuren und deren sämtliche Ecken gleichfalls kongruent sind, mußte auf Pythagoras und seine Schule die

bedeutendste Wirkung hervorbringen. In diesen fünf regelmäßigen Körpern schien die Natur die idealen Muster aller Formen, den vollkommensten Ausdruck der ἐπιφάνειαι hervorgebracht zu haben. So lag es nahe, dieselben mit denjenigen Stoffarten in innere Beziehungen zu bringen, die seit alter Zeit als die Begriffe von Feuer und Luft, von Wasser und Erde feststanden. Hierüber sagt Aetius aus Theophrast 2, 6, 3 Πυθαγόρας πέντε σχημάτων ὄντων στερεῶν, ἅπερ καλεῖται καὶ μαθηματικά, ἐκ μὲν τοῦ κύβου φησὶ γεγονέναι τὴν γῆν, ἐκ δὲ τῆς πυραμίδος τὸ πῦρ, ἐκ δὲ τοῦ ὀκταέδρου τὸν ἀέρα, ἐκ δὲ τοῦ εἰκοσαέδρου τὸ ὕδωρ, ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν; wozu vgl. die eigenen Worte des Philolaos Stob. ecl. prooem. 3 p. 18, 5 W. καὶ τὰ μὲν τᾶς σφαίρας σώματα πέντε ἐντὶ, τὰ ἐν τᾷ σφαίρᾳ πῦρ ⟨καὶ⟩ ὕδωρ καὶ γᾶ καὶ ἀήρ, καὶ ὁ τᾶς σφαίρας ὁλκὰς πέμπτον. Es wird also das regelmäßige Tetraeder, in dem jede Ecke von drei Dreiecken gebildet wird, dem Feuer, das Oktaeder, in dem vier Dreiecke jede Ecke bilden, der Luft, das Ikosaeder, in dem fünf Dreiecke jede Ecke bilden, dem Wasser, das Hektaeder oder der Kubus (Würfel), in dem jede Ecke aus drei Vierecken gebildet wird, der Erde, endlich das Dodekaeder, in dem drei Fünfecke jede Ecke bilden, der σφαῖρα selbst gleichgesetzt. Was zunächst die vier regelmäßigen Figuren des Tetra-, Okto-, Ikosa-, Hexaeder betrifft, so entsprechen dieselben, wie gesagt, den vier elementaren Stoffen. Das wichtige ist hier, daß diese letzteren ausschließlich durch ihr εἶδος, ihr πέρας bestimmt werden: die Stoffmasse selbst ist gleichgültig, nur die äußere Form, in der jene sich darstellt, bestimmt den Stoff. Wir können hierin nur die Bestätigung dessen sehen, was wir oben festgestellt haben: das πέρας, die äußere Form, gestaltet den Stoff, der als solcher ein ἄπειρον, eine unbekannte Masse ist; und es ist ausschließlich diese äußere Form, das εἶδος oder die μορφή, welche als solche mit den πέρας zusammenfällt, welche der einzelnen Stoffmasse, die sich hinter dem πέρας verbirgt, die nähere Bestimmung gibt. Auffallend erscheint hierin nur, daß Philolaos, bzw. die pythagoreische Schule, die regelmäßige Figur des Kreises ganz zu ignorieren scheint. Da es aber in allen diesen regelmäßigen Körpern einen Punkt gibt, der als Mittelpunkt von den Scheiteln aller Ecken, sowie von allen Begrenzungsflächen gleichen Abstand hat, so daß einem jeden dieser regelmäßigen Körper sich ein Kreis umschreiben läßt, so scheinen die Pythagoreer eben den Kreis als

den äußeren Abschluß des Ganzen aufgefaßt zu haben, daher Philolaos wiederholt die σφαῖρα hervorhebt. Es erscheint mir nicht zweifelhaft, daß sich hieraus die Angabe des Theophrost a. O. ἐκ δὲ τοῦ δωδεκαέδρου τὴν τοῦ παντὸς σφαῖραν erklärt; man brachte die fünfte regelmäßige Figur mit dem Kreise bzw. mit der Weltkugel in Beziehung.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß alle Forschungen der Pythagoreer in erster Linie dem πέρας gegolten haben. Das πέρας erhält seinen Ausdruck in den unendlich wechselnden πέρατα, den εἴδη der Dinge, die ihrerseits das ἄπειρον, den formlosen Stoff, bilden und gestalten. Unter den Formgebilden nehmen Dreieck und Viereck die Hauptstelle ein, je regelmäßiger dieselben erscheinen, desto reiner und göttlicher sind sie, in den ἐπιφάνειαι der regelmäßigen Körper erhalten sie ihren vollkommensten Ausdruck. Sind diese Körperformen in der Natur selbst nur ausnahmsweise zu finden, so folgt daraus nur, daß der Stoff sich der Einwirkung des formenden πέρας gegenüber sehr spröde erweist. Denn in der Natur kommen die elementaren Stoffe hauptsächlich nur in Mischungen vor, weshalb die Pythagoreer Aetius 1, 15, 7 τὰς διαφορὰς τῶν χρωμάτων (welche letzteren gleich den ἐπιφάνειαι sind) παρὰ τὰς ποιὰς μίξεις τῶν στοιχείων erklärten.

Wenn hier die vier Stoffelemente, Feuer und Luft, Wasser und Erde, als ein integrierender Bestandteil der Lehre des Philolaos erscheinen, so ist schwer glaublich, daß die übrigen Pythagoreer dieselben völlig ignoriert haben sollten. Auch Plato in seiner Nachbildung des pythagoreischen Dogmas rechnet mit ihnen, als einer Weiterbildung des Urstoffs. Sehen wir daher, wie sich Aristoteles dieser Frage gegenüberstellt. Die Worte μεταφ. α. 986 a 4 ἐοίκασι ὡς ἐν ὕλης εἴδει τὰ στοιχεῖα τάττειν· ἐκ τούτων γὰρ ὡς ἐνυπαρχόντων συνεστάναι καὶ πεπλάσθαι φασὶ τὴν οὐσίαν hat man in der Überzeugung, die Elemente seien der pythagoreischen Lehre fremd, anders zu erklären gesucht. Durch den Zusatz ἐν ὕλης εἴδει, den er dreimal kurz vorher 3. 983 b 7; 984 a 17; 986 a 32 in bezug auf die den Dingen zugrunde liegenden Elemente gebraucht, weist Aristoteles aber offenbar darauf hin, daß hier τὰ στοιχεῖα nur als die Stoffelemente zu fassen sind, die er auch sonst unzählige Male unter dieser Bezeichnung zusammenfaßt. Die Pythagoreer scheinen, sagt Aristoteles, was die materielle Seite der Ursächlichkeit anbetrifft, die 983 a 26 ff. an

zweiter Stelle unter den vier αἴτια als ἡ ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον bezeichnet ist, die Elemente anzunehmen; aus diesen nämlich als den ἐνυπάρχοντα besteht ihnen die οὐσία der Dinge. Ebenso heißt es 987 a 2 ff., daß die Pythagoreer betreffs der σωματικὴ ἀρχή, die bestimmt als ὕδωρ καὶ πῦρ καὶ τοιαῦτα σώματα definiert wird, sich den übrigen oder den πρῶτοι angeschlossen haben, welche entweder μίαν oder πλείους ἀρχάς, also wieder ἐν ὕλης εἴδει, angenommen haben. Damit stimmt, daß auch die pythagoreische Forschung ausschließlich περὶ φύσεως handelte 989 b 33 und allein τὸ αἰσθητὸν 990 a 1 ff. berücksichtigte. Sagt Aristoteles 8. 989 b 29, daß die Pythagoreer ταῖς μὲν ἀρχαῖς καὶ τοῖς στοιχείοις ἐκτοπωτέρως χρῶνται τῶν φυσιολόγων, so liegt darin nur ausgesprochen, daß ihre Auffassung der ἀρχαὶ und der στοιχεῖα sich von derjenigen der Physiker einigermaßen unterscheidet, nicht aber, daß sie die στοιχεῖα überhaupt nicht kennen; auch hier aber wird das ohne weiteren erklärenden Zusatz gesetzte τὰ στοιχεῖα schwerlich eine andere Beziehung zulassen, als die auf die Stoffelemente. Merkwürdig allerdings stimmt zu diesem ἐκτοπωτέρως χρῶνται die weitere Angabe 8. 990 a 16 περὶ πυρὸς ἢ γῆς ἢ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων σωμάτων οὐδ' ὁτιοῦν εἰρήκασιν, ἅτε οὐθὲν περὶ τῶν αἰσθητῶν οἶμαι λέγοντες ἴδιον: sie haben über die Stoffelemente nichts Originales, nichts Selbständiges zu sagen (ἴδιον). Eine solche Behauptung wäre aber doch völlig unverständlich, wenn ihnen die αἰσθητά, über die sie hiernach nichts Eigenes lehren, mit den Zahlen zusammenfielen: es wäre das doch im höchsten Grade etwas ἴδιον gewesen. Den Grund dafür, daß die Pythagoreer nicht eingehender über die vier Elemente sich ausließen, können wir nur darin finden, daß für sie das ἄπειρον als der Urstoff und das in Zahlen sich äußernde πέρας im Mittelpunkte all ihres Forschens standen: die aus dem ἄπειρον selbst in einem weiteren Prozesse durch die Einwirkung des πέρας herausgebildeten Elemente (vgl. Platos Lehre) hatte für sie weniger Interesse. Und eben weil sie auf die Elemente nicht näher eingingen, werden sie auch über den Begriff der Schwere und der Leichtigkeit, die den Elementen eigen, sich nicht näher ausgelassen haben; daraus ist nicht mit Aristoteles 990 a 13 ff. zu schließen, daß sie diese Begriffe nicht gekannt oder daß sie dieselben aus den Zahlen abgeleitet haben. Erst Philolaos mag den Elementen selbst seine Forschung zugewandt haben, obgleich Proclus in Euclid. p. 64 Friedl. schon von Pythagoras sagt τὴν τῶν κοσμικῶν σχημάτων

σύστασιν ἀνεῦρεν. Jedenfalls scheint mir kein Grund die Angabe des Alexander Polyhistor bei Diog. L. 8, 25 zu bezweifeln, die pythagoreische Lehre habe die αἰσθητὰ σώματα in den vier στοιχεῖα πῦρ ὕδωρ γῆ ἀήρ sich darstellen lassen, wie denn schon Speusippos in seinem Buche περὶ Πυθαγορικῶν ἀριθμῶν auch περὶ τῶν πέντε σχημάτων gehandelt hatte Theol. arithm. p. 61. Es bleibt aber, das muß hier hervorgehoben werden, ein Rätsel, daß Aristoteles die Lehre des Philolaos, dessen Dogma von der Bildung der fünf elementaren σχήματα wir in dessen eigenen Worten noch vor uns haben, hat ignorieren können. Nennt schon Plato Phaedo 61 D den Philolaos, so ist es doch schwer zu glauben, daß Aristoteles, der mehrere eigene Schriften über die Pythagoreer geschrieben hat, denselben überhaupt nicht gekannt habe. Man ist versucht zu glauben, daß es Aristoteles an dem ernsten Willen gefehlt hat, den Lehren der Pythagoreer gerecht zu werden, obgleich er selbst in der Hervorhebung der Bedeutung des Formprinzips sich aufs engste mit ihnen berührt.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig festzustellen, wie sich die Pythagoreer nach der Auffassung des Aristoteles die Verbindung der Zahlen mit dem Stoffe denken. Aristoteles hebt es wiederholt hervor, daß die Zahlen von den Dingen selbst nach pythagoreischer Lehre nicht zu trennen sind. So sagt er μεταφ. μ 6. 1080 b 16 ἕνα τὸν μαθηματικὸν (ἀριθμόν) πλὴν οὐ κεχωρισμένον ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν. Diese Auffassung stellt er in Gegensatz zu derjenigen Platos (15) ἀριθμὸν εἶναι τὸν πρῶτον τῶν ὄντων κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν (vgl. 1080 a 37 καὶ τούτους ἢ χωριστοὺς εἶναι ἀριθμοὺς τῶν πραγμάτων ἢ οὐ χωριστοὺς ἀλλ' ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, worüber allg. μ 2. 1076 a 38 ff.). Auf diese Lehre der Pythagoreer blickt Aristoteles ν 8. 1083 b 10 (τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμόν) zurück, wie er auch φυσ. γ. 4 203 a 6 οὐ γὰρ χωριστὸν ποιοῦσι τὸν ἀριθμόν hervorhebt, daß die Zahlen der Pythagoreer mit dem αἰσθητά unlöslich verbunden sind. Wenn hier allgemein von den Zahlen die Rede ist, so wird dasselbe in bezug auf die Linien und Flächen ζ 2. 1028 b 18 gesagt: ἔτι παρὰ τὰ αἰσθητὰ οἱ μὲν οὐκ οἴονται εἶναι οὐθὲν τοιοῦτον. Hier erscheinen also die Zahlen in der Form von Linien und Flächen: dieselben sollen demnach unlöslich mit den αἰσθητά, den Einzeldingen der Sinnenwelt, verbunden sein.

Scheint hieraus hervorzugehen, daß die Zahlen seit Ewigkeit mit dem Stoffe verbunden gewesen sind nach pythagoreischer Lehre,

so spricht hiergegen nicht nur die Gegensätzlichkeit der beiden Prinzipe ἄπειρον und πέρας, die auf einen gesonderten Ursprung jedes derselben hinweist, auch Aristoteles selbst widerlegt diese Annahme. Denn wenn derselbe μεταφ. ν 3. 1091 a 12 von der γένεσις der Zahlen spricht, die aus dem ἕν sich zu den πέρατα entwickelten, welche letzteren dann den Stoff des ἄπειρον formen und gestalten, so wird hier ein Entstehen, ein Werden der ἀριθμοί, die zugleich die πέρατα sind, statuiert. Und diese Überzeugung von dem Entstehen der Zahlen aus dem ἕν findet in den Berichten anderer einen noch viel entschiedeneren Ausdruck. So identifiziert Aetius 1, 3, 8 die μονάς, die nach Theophr. a. O. mit dem ἕν identisch ist, mit dem θεός und auch Theophrast selbst hebt das Wirken Gottes an dem ἄπειρον hervor. Und damit stimmt Philolaos überein, der bei Jamblichus in Nic. p. 77, 9 (Boeckh p. 149 ff., fr. 8 Diels) das ἕν oder die μονάς (vgl. Theo Smyrn. 20, 19 Hiller Ἀρχύτας καὶ φιλόλαος ἀδιαφόρως τὸ ἐν τὴν μονάδα καλοῦσι καὶ τὴν μονάδα ἕν) als ἀρχὰ πάντων bezeichnet, welches zugleich nach Stob. ecl. 1, 21, 7d p. 189, 17 W. = fr. 7 Diels ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας als ἑστία seinen Sitz hat. Hiernach ist also das ἕν durchaus von den Einzeldingen der Sinnenwelt getrennt und hat als eine selbständige Potenz und Substanz fern von den Gebilden der Erde seinen Sitz.

Der Widerspruch, der in diesen Urteilen über das ἕν einer-, in den wiederholten Behauptungen des Aristoteles, die Zahlen seien unlöslich mit den Dingen verbunden, anderseits liegt, findet meiner Ansicht nach darin seinen Ausgleich, daß wir zwischen dem einmaligen Akte der Weltbildung und dem kontinuierlich sich vollziehenden Naturprozesse zu unterscheiden haben. Hierfür ist eine Angabe des Aristoteles von höchstem Interesse, welche ich hier vollständig wiedergebe μεταφ. ν 3, 1091 a 12: ἄτοπον δὲ καὶ γένεσιν ποιεῖν ἀϊδίων ὄντων, μᾶλλον δ' ἕν τι τῶν ἀδυνάτων. οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσιν γένεσιν, οὐθὲν δεῖ διστάζειν. φανερῶς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς, εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθὺς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος. ἀλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι καὶ φυσικῶς βούλονται λέγειν, δίκαιον αὐτοὺς ἐξετάζειν τι περὶ φύσεως, ἐκ δὲ τῆς νῦν ἀφεῖναι μεθόδου. Es sei töricht, sagt Aristoteles, ja unmöglich, von ewigen Dingen ein Werden auszusagen: das tue aber die pythagoreische Lehre, indem sie die Zahl (denn von dieser

ist vorher die Rede gewesen) entstehen lasse. Das geschehe nach ihrer Auffassung so, daß sich aus der Oberfläche der Dinge, oder aus der Farbe, oder aus dem Samen, oder sonstwie das πέρας bilde und dieses nun die nächstgelegenen Teile des ἄπειρον an sich ziehe, sie begrenze und ihnen so die Form gebe. Man erkennt hieraus, wie plastisch sich die Pythagoreer diesen Prozeß vorstellten: die Form als solche bemächtigt sich der äußersten Teile des formlosen Stoffes und gestaltet sie; die innere Masse desselben bleibt unberührt. Daher in der Schrift π. Ζήνωνος 978ᵃ 17 das ἄπειρον ὃ ἂν μὴ ἔχῃ πέρας, δεκτικὸν πέρατος. Wir sehen hier πέρας, ἐπιφάνεια, χροιά ineinander übergehen: denn das πέρας findet eben in der ἐπιφάνεια und in der χροιά seinen Ausdruck. Was speziell die Farbe betrifft, die Aristoteles hier der ἐπιφάνεια zur Bildung des πέρας gleichsetzt, so sagt derselbe αἰσθ. 3. 439 a 30 ausdrücklich, τὸ γὰρ χρῶμα ἢ ἐν τῷ πέρατί ἐστιν ἢ πέρας· διὸ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χροιὰν ἐκάλουν. Denn die Farbe, die immer nur an der Oberfläche der Dinge erscheint, fällt selbst mit dieser zusammen und wird so auch ihrerseits zum Formprinzip.

Ist dieser aristotelische Bericht also höchst interessant für das Verständnis des Prozesses, in dem nach pythagoreischer Lehre das Formprinzip sich des Stoffs bemächtigt, und ihm seine Signatur aufdrückt, so wird derselbe noch dadurch instruktiv, daß Aristoteles hier ausdrücklich bemerkt, der hier geschilderte Vorgang gehöre dem Prozesse der Weltbildung an: ἀλλ' ἐπειδὴ κοσμοποιοῦσι, lehnt es Aristoteles ab, an dieser Stelle näher auf diese Ansicht einzugehen. (Vgl. dazu auch die Worte 989ᵇ 34 γεννῶσί τε γὰρ τὸν οὐρανόν.) Bei diesem Akte der κοσμοποιία sehen wir aber gleichfalls τὸ ἕν tätig: τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, sagt Aristoteles, habe sich die Formung des Stoffs vollzogen. Leider hat sich Aristoteles mit diesem kurzen Ausspruche begnügt, so daß wir über die Art, wie hier das ἕν eintritt, nichts entnehmen können. Jedenfalls aber dürfen wir daraus schließen, daß das ἕν als solches vor der Stofformung vorhanden war und nun mit dem ἄπειρον in Verbindung trat. Infolge dieser Verbindung erst findet die Formung des Stoffes statt, und es ist bezeichnend, daß der Bericht mit den Worten τοῦ ἑνὸς συσταθέντος beginnt, mit den Worten περαίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος endet: so setzt sich fast unbemerkt an die Stelle des ἕν das πέρας.

Dieser Prozeß der κοσμοποιία wird uns auch sonst bezeugt. So heißt es bei Theophrast a. O. ὅλως οὐχ οἷόν τε ἄνευ ταύτης (es ist die

ἀντίθεσις der beiden ἀρχαί zu verstehen) τὴν τοῦ ὅλου φύσιν (scl. εἶναι), ἀλλ' οἷον ἰσομοιρεῖν ἢ καὶ ὑπερέχειν τῆς ἑτέρας ἢ καὶ τὰς ἀρχὰς ἐναντίας· διὸ καὶ οὐδὲ τὸν θεόν, ὅσοι τῷ θεῷ τὴν αἰτίαν ἀνάπτουσιν, δύνασθαι πάντ' εἰς τὸ ἄριστον ἄγειν, ἀλλ' εἴπερ, ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται. Es erscheinen hier also die beiden ἀρχαί, das ἀόριστον ἄπειρον und das formende Prinzip, als Gegensätze, die einander bekämpfen: offenbar ist aber das letztere, das ἕν oder die μονάς, zugleich ὁ θεός, der in seiner Einwirkung auf die Materie an der ἀνάγκη des ἄπειρον seine hemmende Schranke findet. Der Stoff als solcher in seiner rohen Masse erweist sich der formenden und gestaltenden ἀρχή gegenüber als spröde, als widerstrebend, was ja schon darin zum Ausdruck kommt, daß er immer nur in den äußersten Teilen seines συνεχές von dem πέρας sich umbilden läßt, während die größere Masse desselben unberührt von der Einwirkung dieses περαῖνον bleibt.

Auf diesen Prozeß der Weltbildung haben wir nun auch zwei weitere Angaben des Aristoteles zu beziehen. Einmal gehört hierher der Tadel desselben φυσ. γ 5, 204ᵃ 32, wo er den Pythagoreern vorwirft, daß sie das ἄπειρον, obgleich sie es zur οὐσία machen, dennoch μερίζουσιν. Denn für die pythagoreische Lehre konnte das ἄπειρον nicht das nur gedachte συνεχές bleiben, als welches es Aristoteles konstruiert: es mußte ihnen durch das πέρας in die ungezählten Einzeldinge sich zerlegen, aus denen der Kosmos sich zusammensetzt. Das ἄπειρον bleibt auch in dieser Zerlegung seinem Wesen nach erhalten, da es eben das nur als Stoff, ohne Form, existierende ist. Die Form umschließt ihn nur, er selbst ist ohne die begrenzende Oberfläche. Bei dieser Teilung des Stoffkontinuums in die Einzeldinge tritt nun ein anderer Faktor helfend ein — und das ist die zweite aristotelische Angabe, die hierfür in Betracht kommt — nämlich das κενόν. Hierzu vgl. φυσ. δ 6, 313ᵇ 22 εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ τῆς διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν. Und dasselbe bezeugt Aristoteles bei Stob. ecl. 1, 18, 1ᶜ p. 156 W. τὸν μὲν οὐρανὸν εἶναι ἕνα, ἐπεισάγεσθαι δὲ ἐκ τοῦ ἀπείρου χρόνου δὲ καὶ πνοὴν καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεί. Es treten also aus dem außerkosmischen κενόν Teile dieses letzteren in den Kosmos ein: sie treten zwischen die Teile des ἄπειρον und unterstützen so die Tätigkeit des

formgebenden Prinzips bei Schaffung der Einzeldinge, indem sie τὰ ἐφεξῆς scheiden und den Einzeldingen so den nötigen Raum geben.

Im Verlaufe dieses Weltbildungsprozesses sind die harmonischen Verhältnisse geschaffen, welche den Grund für die Schönheit des Kosmos bilden. Daher Aristoteles μεταφ. α 5. 985^b 31 sagt: τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους — ὑπέλαβον — τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν, ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον. Ähnlich οὐρ. γ 1. 300^a 14 τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τοῖς ἐξ ἀριθμῶν συντιθεῖσι τὸν οὐρανόν· ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνιστᾶσιν, ὥσπερ τῶν Πυθαγορείων τινές; μεταφ. μ 6. 1080^b 18 τὸν ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν. Daß die so harmonisch geordneten Weltkörper die Sphärenmusik hervorbringen, bezeugt Aristoteles οὐρ. β 9. 290^b 12; vgl. dazu Porph. v. Pyth. 30. Auch Theophrast (Aetius 1, 3, 8) spricht von den Harmonien, und Philolaos sagt Stob. ecl. 1 prooem. 3. p. 17, 13 W. ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὴν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὴν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὴν μουσικάν. Vgl. dazu Aristot. μεταφ. ν 6. 1093^b 21 ff. Daß die in Zahlen sich ausdrückenden harmonischen Verhältnisse der Weltkörper in Platos Timaeus cap. 8 ff. im wesentlichen auf pythagoreische Lehren zurückgehen, kann nicht bezweifelt werden.

Alle diese Verhältnisse sind völlig stabil, sie können nur in e i n e m Akte geschaffen sein, als welcher allein der Weltbildungsprozeß in Betracht kommen kann. Daß die einzelnen Weltkörper aber allein aus Zahlen gebildet seien, ist durch nichts angedeutet: nur ihre Formen und Bewegungen sind der Ausdruck bestimmter Zahlen und Zahlenverhältnisse, während ihre Körper, wie alle andern σώματα, aus dem Stoff gebildet sein müssen. Das hebt Plato Philebus 29B ff. ausdrücklich hervor, indem er den in den irdischen Gebilden vorhandenen Stoff als unendlich gering in Vergleich zu dem im ganzen Kosmos verteilten Stoffe der vier Elemente betont: wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß die pythagoreische Lehre das Verhältnis der Stoffverteilung im Kosmos ähnlich darstellte.

Außer diesen an die Weltkörper und deren Bewegungen sich knüpfenden Harmonien ist es nun aber besonders die musikalische

Harmonik, welche die Aufmerksamkeit der Pythagoreer auf sich gezogen hat. Aristoteles deutet die Entdeckungen der letzteren auf diesem Gebiete nur an; ich verweise bezüglich ihrer auf Walter Kinkels Gesch. d. Philos. (1906) 1, 101 ff., der dieser Seite der pythagoreischen Lehre in erschöpfender Weise gerecht geworden ist.

Wohl aber müssen wir auch hierfür wieder auf Platos Auffassung hinweisen, der er im Philebus Ausdruck gibt. Die Darstellung, wie er sie namentlich 16 C ff. gibt, wirft wieder ein helles Licht auf die Art, wie die Forschung die harmonischen Verhältnisse, welche sich an die Erscheinung der Sinnenwelt knüpften, auf die Zahl, den ἀριθμός, zurückzuführen wußte. Ich muß die Worte, die hierfür in Betracht kommen, hierher setzen. Plato sagt a. O.: δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν· ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἓν ἐκείνων ἕκαστον πάλιν ὡσαύτως, μέχριπερ ἂν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁπόσα· τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός· τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾶν.

Plato stellt hier die Forderung auf, sich nicht mit der Scheidung des ἕν und der ἄπειρα, d. h. der Idee und ihrer unendlich vielen Einzeldarstellungen in der Sinnenwelt, zufriedenzugeben, sondern die Verhältnisse und Proportionen, in denen das ἕν zur Erscheinung kommt, aufzuspüren. Die Beispiele, die Plato im folgenden hierfür anführt, machen das, was er will, klar. So ist die φωνή als solche μία, e i n Begriff; und zugleich ἄπειρα, in unendlichen Arten und Modifikationen sich äußernd. Die Harmonik führt nun aber diese ἄπειρα wieder auf drei Kategorien, βαρὺ καὶ ὀξὺ καὶ τρίτον ὁμότονον zurück (17 C); und weiter bildet sie durch fortgesetzte Scheidungen der διαστήματα der Töne betreffs ihrer ὀξύτης und βαρύτης und Feststellung der ὅροι τῶν διαστημάτων ἐκ τούτων bestimmte συστήματα, ἃ κατιδόντες οἱ πρόσθεν (die Pythagoreer und die sich ihnen anschließende Forschung) παρέδοσαν ἡμῖν τοῖς ἑπομένοις ἐκείνοις καλεῖν αὐτὰ ἁρμονίας. Worauf dann eine Ausführung folgt, daß auch die Rhythmik und Metrik diesen Gesetzen folgen und demnach gleichfalls auf der Zahlenharmonie beruhen. Von einem andern Gesichtspunkte aus wird dann

18 B C die grammatische Lautlehre behandelt und auch in Bezug auf sie gezeigt, daß sie, in der Zurückführung der Buchstaben auf die verschiedenen Klassen der φωνήεντα, ἄφωνα usw. durch die Zahl, den ἀριθμός, beherrscht und bestimmt wird. So tritt der ἀριθμός zwischen (μεταξύ) die Idee als solche, τὸ ἕν, und die ἄπειρα ihrer Einzelerscheinungen: es ist das, was Aristoteles sehr bezeichnend μεταφ. α 6. 987 b 14 durch die Worte ausdrückt ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι (Plato) μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον.

Man sieht aber, auch diese Harmonien, wie sie Plato hier benennt und darstellt, sind durchaus stabil: sie können nur mit der Weltbildung selbst geschaffen sein und haften so integrierend den Dingen und Verhältnissen an.

Wenn so die Zahl der bestimmende Faktor für himmlische und irdische Verhältnisse wird, so sind die Pythagoreer nun noch weiter gegangen, indem sie alles, auch die abstraktesten Begriffe, durch die Zahl zu bestimmen gesucht haben. So heißt es μεταφ. α 5. 985 b 29 ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως: und 8. 990a 22 ὅταν γὰρ ἐν τῳδὶ μὲν τῷ μέρει δόξα καὶ καιρὸς αὐτοῖς ᾖ, μικρὸν δ' ἄνωθεν ἢ κάτωθεν ἀδικία καὶ κρίσις ἢ μῖξις, ἀπόδειξιν δὲ λέγωσιν ὅτι τούτων μὲν ἓν ἕκαστον ἀριθμός ἐστι; wozu vgl. Aetius 1, 3, 8 u. a. St. Damit ist die geniale Idee zur Karikatur geworden, die Aristoteles μεταφ. ν 5. 1092 b 10 mit Recht verspottet ὡς Εὔρυτος ἔταττε τίς ἀριθμὸς τίνος, οἷον ὁδὶ μὲν ἀνθρώπου ὁδὶ δὲ ἵππου. Die Möglichkeit für diese Definitionen haben die Pythagoreer sich dadurch gesichert, daß sie die einzelnen Zahlen nicht durch Addition aus den niederen und der Eins hervorgehen ließen, sondern jeder eine selbständige Bedeutung und Größe beilegten. Das wollen offenbar die Worte des Aristoteles μεταφ. μ 6. 1080 b 16 ff.; 8. 1083 b 8 ff. u. a. besagen. Wie sie freilich damit ihren Lehrsatz, die Zehn sei aus der Addition von Eins, Zwei, Drei, Vier entstanden, haben vereinigen können, ist unklar. Man darf annehmen, daß dieser und viele anderen inneren Widersprüche sich aus den Evolutionsphasen ihrer Lehre, vor allem aber auch aus der Neuheit des Gegenstandes erklären lassen, die ungelöste Rätsel und Widersprüche in sich schloß.

Daß die Pythagoreer auch die Begründer der Ethik, sagt Aristoteles ἠθ. α 1. 1182 a 11 πρῶτος — Πυθαγόρας περὶ ἀρετῆς — τὰς ἀρετὰς εἰς ἀριθμοὺς ἀνάγων —; ἡ δικαιοσύνη ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος: 1182 b 22 ὁ ὅρος (gleich πέρας) in ethischem Sinne. Vgl. noch 1194 a 28; οἰκ. α 4. 1344 a 10.

Auf die Zahlen im einzelnen einzugehen, ist hier nicht der Platz. Vgl. über sie Sext. Emp. math. 7, 94—109. Es mag deshalb nur kurz angeführt werden, daß eine Angabe der Theol. arithm. p. 55 mit der πεντάς die ποιότης καὶ χρῶσις, mit der ἑξάς die ψύχωσις, mit der ἑβδομάς νοῦς, ὑγεία und φῶς, mit der ὀγδοάς, ἔρως, φιλία, μῆτις und ἐπίνοια in Beziehung setzt. Wie dieses im einzelnen motiviert wurde, ist nicht zu ersehen. Anderseits wird mit der τετράς die ψυχή in Verbindung gebracht Aetius 1, 3, 8, wie denn der ψυχή erklärlicherweise von seiten der Pythagoreer eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt wurde Arist. ψυχ. α 2. 404 a 16; 3. 407 b 20. 27; als ἁρμονία πολ. θ 5. 1340 b 18. Auf die Lehre von der Seelenwanderung, die Aristoteles ψυχ. α 3. 407 b 13 ff.; β 2. 414 a 22 ff. streift, ist hier nicht einzugehen. Daß die Sieben gleichfalls sehr wichtig, bezeugt die Polemik μεταφ. ν 6. 1093 a 13; vgl. dazu Roscher, Hebdomadenlehre, Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Cl. 24 H. 6. Über die Zehn schon oben: ihr zu Liebe erweiterten die Pythagoreer die Zahl der Weltkörper durch die ἀντίχθων α 5. 986 a 12; οὐρ. β 13. 293 a 20; Porphyr. v. Pyth. 52; Theol. ar. 61 ff. Über die Drei und Vier gleichfalls schon oben; von jener heißt es motivierend οὐρ. α 1. 268 a 10 καθάπερ γάρ φασι καὶ οἱ Π. τὸ πᾶν καὶ τὰ πάντα τοῖς τρισὶν ὥρισται· τελευτὴ γὰρ καὶ μέσον καὶ ἀρχὴ τὸν ἀριθμὸν ἔχει τοῦ παντός, ταῦτα δὲ τὸν τῆς τριάδος; zu der Vier vgl. noch Schol. Berol. 14 b 37 ff.

Die kosmische Bewegung werden die Pythagoreer mit der Weltbildung selbst, dem Eintreten der Wirksamkeit des göttlichen ἕν in den Stoff des ἄπειρον, entstanden sein lassen (polemisch Aristot. μεταφ. α 8. 990 a 10; λ 10. 1075 b 27), daher die Zeit aus dem ἄπειρον ἔξω τοῦ οὐρανοῦ Aetius 1, 18, 6, worauf Aristoteles οὐρ. α 9. 279 a 12 anspielt, in den Kosmos hereinkommend, oder nach andern φυσ. δ 10. 218 a 31 mit der σφαῖρα verbunden ist Aetius 1, 21, 1.

Von dem so gewonnenen Standpunkte aus müssen wir noch einmal auf Aristoteles' Urteil, die Zahlen seien nach der Lehre der Pythagoreer unlöslich mit den Dingen verknüpft, zurückkommen. In der schon angeführten Stelle μεταφ. ν 3, 1091 a 13 zeigen die Worte εἴτ' ἐξ ἐπι-

πέδων εἴτ' ἐκ χροιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, daß, wenn auch die Einwirkung des ἕν oder πέρας auf das ἄπειρον zunächst in dem Prozesse der Weltbildung (κοσμοποιοῦσι) stattfindet, dieses Wechselverhältnis von Stoff und Form sich auch in dem normalen Naturgange fortsetzt. Es ist nicht nur mit der Oberfläche der Dinge und ihrer Farbe selbst ein formgebendes Element verbunden, auch der Same enthält das letztere. Damit ist die Erklärung für alles organische Werden und für die durch dasselbe erzeugten Schöpfungen gegeben: alle pflanzlichen und animalischen Gebilde erhalten aus dem Samen, dem sie entsprossen, ihre Form; im Samen ist das Prinzip des πέρας enthalten und geht auf die aus ihm hervorgehende Bildung über: es bemächtigt sich der ἀμορφία des Stoffes und wandelt diesen in bestimmte Formen um. Wir ersehen aber hieraus, daß das Urteil des Aristoteles, die Zahlen, d. h. die in Zahl- und Maßverhältnissen sich ausprägenden πέρατα oder Formen, seien nach pythagoreischer Lehre von den Dingen selbst οὐ χωριστοί, seine Berechtigung hat.

Wie haben wir nun — diese Frage drängt sich auf — dem gegenüber die Behauptung zu verstehen, die Zahlen seien ἐκ τοῦ ἑνός hervorgegangen. Dazu ist es notwendig, die Differenzpunkte der pythagoreischen einer-, der platonischen Lehre anderseits hervorzuheben, über welche μεταφ. α 6. 987ᵇ 7 ff. handelt. Die Hauptunterscheidungslehre beider ist die, daß Plato die ἀριθμοὶ παρὰ τὰ αἰσθητά setzt, während die Pythagoreer dieselben αὐτὰ τὰ πράγματα sein lassen, sie also, wie Aristoteles oben gesagt hat, nicht von den Dingen selbst trennt. Daß die ἀριθμοί nun aber wieder nach pythagoreischer Auffassung mit dem ἕν zusammenfallen, ist gleichfalls den aristotelischen Worten zu entnehmen. Denn da, wie Aristoteles hier im einzelnen ausführt, das ἕν im pythagoreischen Sinne als οὐσία bezeichnet wird; das ἓν καὶ οἱ ἀριθμοί mit den Dingen integrierend verknüpft wird; und wieder die ἀριθμοί als αἴτιοι τῆς οὐσίας und selbst als οὐσία erscheinen, so kann nicht bezweifelt werden, daß auch das ἕν als solches mit den Dingen zusammenfällt. Anders Plato. Für ihn ist die Idee, wie auch die Idealzahl außerhalb der Dinge: dadurch, daß diese an jenen teilgewinnen (wie das möglich, ἀφεῖσαν ἐν κοινῷ ζητεῖν 13 f.) wird auch für Plato die Idee und die Zahl zur οὐσία der Dinge und dadurch auch das ἕν, weil identisch mit der Idee und der Idealzahl, zur οὐσία. Hierfür ist der Satz 20 ff. bestimmend: ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἕν.

ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. Im Gegensatz zur ὕλη des μέγα καὶ μικρόν kann die οὐσία hier nur das Formprinzip bezeichnen, welches demnach dem ἕν zukommt. Unter dem letzteren ist also die Idee und die Idealzahl zu verstehen. Indem die ὕλη an diesen teilgewinnt, erzeugen sich aus ihr oder an ihr τὰ εἴδη οἱ ἀριθμοί. In den letzten Worten τὰ εἴδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς können die εἴδη nur als die Formen aufgefaßt werden welche ihrerseits wieder mit den ἀριθμοί identifiziert werden: die Fassung der εἴδη an dieser Stelle als Ideen würde keinen Sinn geben. Durch Teilgewinnung an der Idealzahl erzeugen sich an den Dingen die mathematischen Zahlen, d. h. die Linien und Flächen, welche letzteren eben die εἴδη, die Formen der Dinge, sind. Auch Archytas bei Stob. 1 prooem. 4. p. 18, W. gebraucht so εἴδη ganz als Formen der Dinge. Über den Zusammenhang der Begriffe ἕν, ἀριθμός und μέτρον vgl. Aristot. μεταφ. ι 1. 1052^e 18. Der Unterschied der platonischen und der pythagoreischen Lehre beruht also darin, daß das den Dingen die οὐσία gebende Formprinzip des ἕν für Plato von außen kommt, für die Pythagoreer mit den Dingen selbst verbunden ist: daher das τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι in Gegensatz zur pythagoreischen Lehre steht 987^b 29.

Wenn hier das ἕν das Formprinzip vertritt, so liegt es nahe, das ὄν und das ἕν, in deren Auffassung Aristoteles wiederholt eine Gleichheit der pythagoreischen und der platonischen Lehre konstatiert, auf das ἄπειρον und das πέρας zu beziehen. So heißt es μεταφ. β 4. 1001^a 4 ff. auf die Frage πότερον τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν οὐσίαι τῶν ὄντων εἰσί oder nur Prädikate eines andern ὄν und somit τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν ὡς ὑποκειμένης ἄλλης φύσεως, daß Plato und die Pythagoreer lehren οὐχ ἕτερόν τι τὸ ὂν οὐδὲ τὸ ἕν, ἀλλὰ τοῦτο αὐτῶν τὴν φύσιν εἶναι, ὡς οὔσης τῆς οὐσίας αὐτὸ τὸ ἓν εἶναι καὶ τὸ ὄν (hdschr. καὶ ὄν τι: Bonitz liest αὐτοῦ τοῦ ἑνὶ εἶναι καὶ τοῦ ὄντι).

Die letzten Worte fallen aus der Konstruktion und sind unsicher: jedenfalls soll gesagt werden, daß das ὄν und das ἕν in pythagoreisch-platonischer Auffassung selbst als οὐσία und nicht als Prädikat einer andern φύσις zu gelten habe. Dasselbe wird auch β 1. 996^a 5 ff. in bezug auf das ὄν und das ἕν: ι 2. 1053^b 9 ff. in bezug auf das ἕν hervorgehoben. Ist das ἕν, wie wir sahen, dem Formprinzip entsprechend, so würde das ὄν das Stoffprinzip zum Ausdruck bringen, und das wird einmal dadurch bestätigt, daß das ἄπειρον der Pythagoreer

und Platos bestimmt φυσ. γ 4. 203ᵃ 3 ff. als οὐσία καθ' αὑτό, οὐσία αὐτὸ ὂν τὸ ἄπειρον bezeichnet wird, anderseits gerade mit dem ὄν die Materie bezeichnet wird: vgl. μεταφ. β 5. 1002ᵃ 8 διόπερ οἱ μὲν πολλοὶ καὶ οἱ πρότερον τὴν οὐσίαν καὶ τὸ ὂν ᾤοντο τὸ σῶμα εἶναι. Es ist ja freilich bekannt, daß τὸ ὄν und τὸ ἕν bei Aristoteles meist zusammenfallen (vgl. z. B. μεταφ. ι 2. 1053ᵇ 25 λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν). Werden aber an den angeführten Stellen τὸ ὄν und τὸ ἕν bestimmt und konsequent nebeneinander hervorgehoben, so scheint jenes von selbst eine Beziehung auf das ἄπειρον, dieses eine solche auf das πέρας anzudeuten. Daher es auch α 5. 987ᵃ 15 heißt: τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἓν οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν (nämlich οἱ Πυθαγόρειοι) εἶναι φύσεις — ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἓν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται: hier tritt also τὸ ἕν mit an die Stelle des πεπερασμένον, und es bezeichnet wieder τὸ ἕν die Form, τὸ ἄπειρον den Stoff. Und so wird auch β 4, 1001ᵃ 24 allein aus dem ἕν als οὐσία der ἀριθμός abgeleitet.

Aus dem Gesagten ergibt sich der Schluß, daß nach pythagoreischer Lehre das ἕν nicht nur die im Mittelpunkte der Welt thronende göttliche Kraft des formenden und gestaltenden Prinzips war, sondern daß unter dieser Bezeichnung auch das an und in den Dingen selbst wirksame Prinzip des πέρας verstanden wurde. Insofern sind nicht nur die Zahlen, als die einzelnen πέρατα, an den Dingen vorhanden, auch das πέρας selbst als das ἕν, aus dem die Zahlen hervorgegangen sind, ist als Prinzip und damit die οὐσία bildend, an denselben Dingen. Da aber gerade die Form es ist, welche den Dingen nach Aristoteles die οὐσία verleiht, so erklärt es sich, daß ihm das ἕν bzw. die ἀριθμοί zum wesentlichen Faktor werden. Deshalb stellt er den Physikern β 5. 1002ᵃ 8 ff., denen das σῶμα zur οὐσία und zum ὄν wurde, die Pythagoreer entgegen: οἱ δ' ὕστερον καὶ σοφώτεροι τούτων εἶναι δόξαντες ἀριθμούς. Eine Motivierung dessen geben die Worte 4 ff. ἀλλὰ μὴν τό γε σῶμα ἧττον οὐσία τῆς ἐπιφανείας, καὶ αὕτη τῆς γραμμῆς καὶ ἡ γραμμὴ τῆς μονάδος καὶ τῆς στιγμῆς· τούτοις γὰρ ὥρισται τὸ σῶμα. καὶ τὰ μὲν ἄνευ σώματος ἐνδέχεσθαι δοκεῖ εἶναι, τὸ δὲ σῶμα ἄνευ τούτων ἀδύνατον. Ist also die ἐπιφάνεια mit ihren Punkten, Linien und Flächen weit wichtiger für die Bestimmung der οὐσία als das σῶμα, der Stoff, so liegt darin die volle Rechtfertigung für das Verfahren der Pythagoreer, denen die ἀριθμοί, als die πέρατα der Dinge, das Wesentliche an diesen werden. Daher ζ 2. 1028ᵇ 24 ff. den εἴη

und den ἀριθμοί im Sinne der Pythagoreer ἡ αὐτὴ φύσις beigelegt wird. Es erscheinen danach die früher mitgeteilten Urteile des Aristoteles über die Zahlen als identisch mit den Dingen selbst völlig verständlich: es handelt sich bei ihnen immer um die Bestimmung der οὐσία durch das εἶδος.

Die älteren Quellen, Aristoteles und Theophrast — ich bemerke das zum Schluß noch — deuten mit keinem Worte an, daß das ἄπειρον aus dem ἕν hervorgegangen sei; im Gegenteil treten beide als gleichberechtigt, ja in Gegensatz zueinander auf. Die späteren Quellen scheinen darauf hinzuweisen, daß in dieser Lehre sich eine Änderung vollzogen hat: die Worte des Alexander Polyhistor Diog. L. 8, 25 ἀρχὴν μὲν ἁπάντων μονάδα· ἐκ δὲ τῆς μονάδος ἀόριστον δυάδα ὡς ἂν ὕλην τῇ μονάδι αἰτίῳ ὄντι ὑποστῆναι· ἐκ δὲ τῆς μονάδος καὶ τῆς ἀορίστου δυάδος τοὺς ἀριθμούς lassen sich nicht anders verstehen, als daß das spätere pythagoreische Dogma den Stoff des ἄπειρον aus der göttlichen μονάς hervorgehen, durch eben diese geschaffen werden ließ. Wir können dieses aber, wie schon bemerkt, nur als spätere Umbildung der ursprünglichen Lehre ansehen. Denn nach ursprünglicher Auffassung war das ἕν als die göttliche Einheit und das δύο, als der Urstoff des ἄπειρον, ewig. Daher des Aristoteles Frage wie τὸ πρῶτον ἓν συνέστη μ 6. 1080 b 20 nicht am Platze. Das ἄπειρον als ἀρχή (φυσ. γ 4. 203 a 3 πάντες ὡς ἀρχήν τινα τιθέασι) bedurfte keiner Erklärung; daher Simplic. φυσ. 254, 27 τὸ ἄφθαρτον τῆς ὕλης ἀπὸ τοῦ Πλάτωνος καὶ τῶν Πυθαγορείων ὁ Ἀριστοτέλης παρέλαβε. Vgl. dazu Aristoteles' Ausführung φυσ. γ 4. 203 b 6 ff., daß man für eine ἀρχή nicht nach einer weiteren ἀρχή suchen dürfe: die ἀρχή als solche schließt eben das Zurückgehen auf eine andere ἀρχή aus. Nur der Kosmos als solcher ist γενόμενος (οὐρ. α 10. 279 b 12 γενόμενον μὲν οὖν ἅπαντες εἶναί φασιν). Daher Boeckh Philol. 166 mit Recht sagt: „Der Kosmos hatte nach pythagoreischer Ansicht keinen Anfang in der Zeit; sein W e r d e n hat aber einen Anfang im Gegensatz gegen das ungewordene Dasein der Urgründe." Das ἕν als das göttliche formgebende Prinzip des πέρας und das ἄπειρον als die Urmaterie stehen sich, ewig und ungeworden, von Ewigkeit her als gleichberechtigt gegenüber, wenn auch dem ersteren, als dem ἀγαθόν und göttlichen, der höhere Rang gegenüber dem letzteren zukommt.

VII.

Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam.

Eine Skizze von
Dr. **M. Horten**, Bonn.

Eine jede geistige Betätigung ist notgedrungen bestimmt durch die umgebende Kultur. Die im Kulturbereiche des Islam entstandene Philosophie entnimmt dementsprechend wesentliche Momente aus der Welt- und Lebensanschauung des Islam und differenziert sich dadurch von der Philosophie, die in den beiden angrenzenden Kulturgebieten, dem des Buddhismus und dem des Christentums, aufgetreten ist. Zu diesen Einflüssen allgemeiner Natur gesellen sich speziell philosophische, die ihre Quelle in den anliegenden Ländern, Indien und Griechenland, haben.

Sobald sich die stürmischen Fluten der arabischen Völkerwanderung geebnet haben (gegen 750), entfaltet sich unter diesen Bedingungen ein eigentümliches, sehr reges geistiges Leben, das seine Hauptsitze in Iran, Mesopotamien, Syrien, Ägypten und Spanien hat (also in den Ländern, die im Besitze alter Kulturgüter standen, deren Erbe der Islam antrat). Den Kulminationspunkt seines Schaffens erreicht es im XI. bis XV. Jahrhundert. Seitdem dauert es unter beständigen Schwankungen bis in unsere Tage, also zwölfhundert Jahre hindurch, fort, um seit ungefähr 1850 unter dem erweckenden Hauche der modernen europäischen Kultur einen neuen Aufschwung zu nehmen. Es sind vier Hauptrichtungen, in denen sich die philosophischen Bestrebungen dieser Geisteskultur auswirken, die griechische, die innerislamische (theologische), die geistes- und naturwissenschaftliche (nichttheologische), die mystische.

I. Die griechische Denkrichtung ist bestrebt, die griechische Philosophie dem Islam zu vermitteln. Die Vorarbeiten zu diesem Ziele sind die Übersetzungen der griechischen Philosophen, eine Aufgabe, der vor allem die Syrer gewachsen waren, da bei ihnen die Schätze

griechischen Denkens weiterlebten und sie auch des Arabischen, der Sprache der damaligen Verkehrswelt und der Beherrscher Syriens, kundig waren. Durch Kosta bn Luqa um 835, Honain bn Ishaq, 873† Ishaq bn Honain 911† und andere wurden im IX. Jahrhundert die Werke des Aristoteles und seiner Kommentatoren Alexander von Aphrodisias und Themistius, die Platos und Auszüge aus den Enneaden IV—VI Plotins ins Arabische übersetzt. Das letzte Werk hat insofern ein eigentümliches Geschick erlebt, als es unter dem Namen der Theologie des Aristoteles in Umlauf kam. Das Bild, das sich die orientalische Philosophie von Aristoteles machte, wurde daher stark mit plotinischen Zügen ausgestattet, und die arabischen Philosophen hielten sich für Schüler des Aristoteles, während sie ebensogut Schüler Plotins sind. Den gleichen Einfluß hatte die pseudo-aristotelische Schrift „Über das reine Gute", auch liber de causis genannt. Sie ist ein Exzerpt aus der unter dem Namen des Proklus bekannten στοιχείωσις θεολογική, d. h. der Elemente der Metaphysik.

Auf diese Vorarbeiten baut sich nun die griechisch gefärbte Denkrichtung auf, die der Falásifa [1]) (der Akzent bezeichnet die Stelle des arabischen Tones). Sie allein sind in den europäischen Ländern als „Philosophen" bekannt geworden, weshalb die einfache Aufzählung genügen möge: Kindi (Alkíndi) um 870, Farábi (Alfarabius) 950†, ibn Sína (Avicenna) 1037 — er vermittelte dem Islam das Verständnis der griechischen Philosophie —, ibn Róschd (Averróes) 1198†. Letzterer hat hauptsächlich durch seine Kommentare zu Aristoteles (Lehre von der Einheit des aktiven und passiven Intellektes) auf die Scholastik eingewirkt, ist aber für die Entwicklung der Philosophie innerhalb des Islam ohne Bedeutung geblieben. Dasselbe gilt von ibn Bágga (Badscha, Avempace) 1138 † und ibn Tufail 1185 †. Das System dieser setzt sich aus drei Komponenten zusammen: aristotelische, neuplatonische und koranische Ideen. Ihr Verhältnis ist so, daß die aristotelische Ideengruppe (Logik, Kosmologie, Metaphysik) die Bausteine liefert, die neuplatonische Ideengruppe (Theologie, Emanationslehre, Psychologie) das Ganze architektonisch ordnet und ihm

[1]) Dieses griechische Fremdwort wurde fälschlich mit „Philosophen" übersetzt, während es nur die *griechische Richtung* der islamischen Philosophen bezeichnet. Alle Nicht-Falásifa galten daher als Nicht-Philosophen, und mit dem Aufhören der Falásifa ließ man auch in den Darstellungen der „arabischen Philosophie" diese selbst zu Ende gehen.

ein charakteristisches Gepräge gibt. Die koranischen Vorstellungen haften dem Gedankenbau nur äußerlich an. Das System stellt sich also als einen neuplatonischen Aristotelismus dar. Im einzelnen ist noch zu bemerken, daß die „Philosophen" Gott als Intellekt auffassen. Er erkennt sich und die Geisterwelt direkt, und in den sekundären Ursachen auch die materielle Welt, und zwar nicht nur die Allgemeinbegriffe der Dinge, sondern auch die Individua. „Kein Atom im Himmel und auf Erden entgeht Ihm." Gott schafft e r k e n n e n d. Die Welt ist e w i g e Emanation Gottes, a n f a n g s l o s, da Gottes Denken ohne Anfang und notwendig ist. Wie Denkakte emanieren aus Ihm die Dinge, zuerst der Geist der Umgebungssphäre, aus diesem unter dem Mitwirken Gottes die Geister, Seelen und Körper der acht übrigen Sphären. Der Geist der Mondsphäre ist derjenige, der als aktiver Intellekt die Potentialität unseres Denkvermögens in die Tätigkeit, das aktuelle Denken, überführt. Wenn wir also die Wesenheiten aus den Dingen abstrahieren, so empfangen wir diese Aktivität von dem aktiven Intellekte — und mit der Aktivität auch den Denkinhalt. Denn ebenso wie die wesenlose Materie der materiellen Dinge von dem Geiste der Mondsphäre ihre realen Wesenheiten erhält, so erhält auch unser an sich ideenloser, potentieller, passiver Geist von diesem aktiven Intellekte die logischen Wesenheiten, d. h. seine Begriffe und Erkenntnisse. Als Sitz Gottes ist, weil ruhender Punkt des Weltalls, der Nordpol des Himmels gedacht. Die Vollkommenheit besteht in dem Streben nach Gott und dem Abstreifen der Materie. In den geschöpflichen Dingen ist das Dasein nur zufällig mit den Wesenheiten verbunden. Aus sich heraus besitzen die Dinge also kein Dasein. Sie müssen es daher von der Gottheit, der Quelle des Seins, die das Sein als Wesenheit besitzt, empfangen (Kontingenzbeweis). Jedes neu auftretende Wirkliche muß eine adäquate, notwendig wirkende Ursache haben. Jeder erste Willensentschluß ist nun aber ein solches Wirkliche. Folglich muß er eine adäquate Ursache haben, die in den Naturkräften und den Einwirkungen der Sterne zu suchen ist. Der Wille des Menschen ist also durch die Naturkräfte d e t e r m i n i e r t, er ist aber f r e i von einem direkten Einflusse Gottes. Dieser erstreckt sich nur auf den Geist der Umgebungssphäre. Eine populäre Darstellung platonisch-pythagoräischer Philosophie entwarfen im 10. Jahrhundert die Getreuen von Basra, fälschlich die lauteren Brüder genannt.

II. Die inner-islamische theologische Denkrichtung (die der Mutakallimún) stellen die ersten Versuche dar, das koranische Dogmensystem mit der Vernunft zu vereinigen. Diese Bestrebungen nehmen sich aus wie die ersten tastenden Gehversuche eines Kindes, sind aber als Anfangsphase einer philosophischen Bewegung historisch und psychologisch überaus interessant. Das Dogma besitzt zunächst die Vorherrschaft über die Vernunft bis Wásil bn Atá 748 † die Schule der „Freidenker" (Mútazila, Mutaziliten) gründete, die bald (gegen 800) griechischen Ideen Einlaß gewährten — allzuviel für das Empfinden islamischer Orthodoxie. So mußte eine Reaktion zugunsten des Dogmas eintreten. Aschari 873—935 von Basra suchte die beiden streitenden Parteien zu größerer beiderseitiger Zufriedenheit zu vereinigen. Der Glücksgriff ist jedoch auch ihm und seiner Schule nicht gelungen, wie Gazáli zeigt. Die hier genannten Schulen haben eine rege literarische Tätigkeit entwickelt, zahlreiche Anhänger gehabt und bis in die Zeit nach Gazáli bestanden. Ihre Schicksale sind im einzelnen noch nicht aufgehellt. Die Diskussionen erstrecken sich auf den Gottesbegriff, Einfluß Gottes auf die Freiheit des Willens, das Böse und das Geschehen in der Natur. Die Atomtheorie wurde angenommen und das Wirken der Naturkräfte zugunsten des Wirkens Gottes von der orthodoxen Richtung aufgehoben.

III. Die naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Richtung ist als eine philosophische zu bezeichnen, weil zunächst die Naturwissenschaften als Teil der Philosophie gerechnet wurden, sodann in ihnen manche philosophischen Themata behandelt werden (Kosmologie, Psychologie usw.) und vielfach die Naturwissenschaftler, bekannt mit allgemein spekulativen Untersuchungen, zu den philosophischen Fragen Stellung nehmen. Es ist eine Eigentümlichkeit der damaligen Kultur, daß jeder Gebildete Philosoph sein mußte. Diese Richtung schöpfte naturgemäß reichlich aus griechischen Quellen, wird aber nicht als eine griechische empfunden, da neben den griechischen Quellen ihr auch indische reichlich zuflossen und ihre Vertreter den Quellen gegenüber den Wert selbständiger Forscher beanspruchen. Bekannt sind vor vielen anderen Tábit bn Korra 901 † (Zahlentheorie), Fargáni um 830 (Alfarganus) und Battáni 929 † (Albategnius, Astronomen und Astrologen), Rázi 932 (Rases, Arzt), Gábir bn Haiján um 776 (Alchimist). Ibn al - Haitam 1038 † erkannte durch scharfsinnige Analyse bereits die apperzeptiven Elemente der

Wahrnehmung; denn diese setzt sich nach ihm aus dem gegenwärtigen Empfindungsinhalte und dem Erinnerungsbilde früherer Empfindungen zusammen. Viel genannt sind der Dichterphilosoph und Pessimist Abulalá al-Maárri 1057 † und der Atheist Omar al Haiján 1121 †. Besonders sind hier die Enzyklopädisten zu nennen, die die Gesamtheit der Einzelwissenschaften zu einem einheitlichen Bilde zusammenfassen wollen, eine rein philosophische Aufgabe: Gauzi 1200 †, der Gegner Gazális, Rázi (Fahraddin) 1209 †, ein extremer Realist in philosophischen Begriffen und sein Kommentator und Antipode Túsi 1273 †, der in erkenntnistheoretischen Fragen einen kritisch gemäßigten Realismus vertritt.

IV. Die mystische Denkrichtung ist nicht nur eine spekulative Weltanschauung, sondern auch eine praktische Lebensrichtung; sie ist auch Askese. In Syrien schließt sich dieselbe an christliche Vorbilder an, in Iran an buddhistische. Die Mystiker, Súfis genannt, leben ein der Welt abgewandtes Leben, halten sich dabei aber vielfach nicht strenge an die Vorschriften des Islam. Sie sind erfüllt von neuplatonischen Ideen, die sie mit indischem Pantheismus weiter ausbauen: Gott ist die Fülle des Seins. Aus ihm entsteht durch innergöttliche Differenzierung die reale Welt. Deren Wesen ist also identisch mit Gott selbst. Auch die äußersten Konsequenzen wurden daraus gezogen: der Mystiker darf Wein trinken, ohne daß er dadurch das Verbot des Propheten übertritt; denn das, was er trinkt, ist nicht Wein, sondern Gott selbst! Aus demselben Grunde ist auch die menschliche Seele eine Differenzierung des göttlichen Wesens und muß daher beim Ableben des Körpers wiederum in das unendliche Meer des göttlichen Seins zurücksinken (Nirvana), aus dem sie wie eine kleine, flüchtige, spielende Welle aufgetaucht war.

Die Anfänge der islamischen Mystik liegen um 800. Sie tritt in einer dem Anachoretentum ähnlichen Form in Ägypten und Syrien, als Klosterleben im Osten des islamischen Kulturbereiches auf, wo die Einflüsse aus dem Buddhismus beständiger und lebendiger waren. Die interessantesten Persönlichkeiten aus der fast unabsehbar großen Zahl mystischer Philosophen sind: Hallág 921 †, der sich Gott (haqq = die Wahrheit, ein Name Gottes) nannte und für diese Behauptung unter den unmenschlichsten Qualen sein Leben hingegeben hat, Koscháiri 1074 † in Nisabur, Giláni 1166 †, der den Derwischorden der Qadiríja stiftete, und Suhrawárdi, der die Wissenschaft von der

göttlichen Erleuchtung aufstellte. 1191 starb er zu Aleppo als Märtyrer seiner Überzeugung. In Murcia trat ibn al-Arabi als Mystiker auf. Er verbreitete seine Lehren in zahlreichen Schriften bis in den fernen Osten. 1240 starb er in Damaskus. Kónawi 1273 † aus Konia ist sein bedeutendster Schüler.

Die genannten vier Richtungen bilden konvergierende Linien, wie überhaupt in jeder Kultur die verschiedenen Bestandteile sich gegenseitig beeinflussen und auszugleichen suchen. Die Vertreter der Einzelwissenschaften auf den Gebieten der Natur und des Geistes sind unterrichtet über die anderen Richtungen. Diese hinwiederum lernen von jenen. Die Philosophen sind auch Naturwissenschaftler (Avicenna) und Mystiker (Farábi), die Mystiker auch Philosophen (z. B. Faráni um 1490). Die Theologie ist ferner die alles beherrschende und von allen gekannte Wissenschaft. Als wesentliche Bestimmung der islamischen Geisteskultur besonders nach Gazáli ist also ein gegenseitiges Durchdringen und Durchweben aller Richtungen zu konstatieren, d. h. exkl. Strömungen gibt es nicht. In dem breiten und homogenen Strome der Bildung finden sich jedoch insofern Verschiedenheiten, als der eine sich auf diesem, der andere auf jenem Gebiete mehr betätigt hat. Jeder Philosoph beherrscht aber mehr oder weniger die ganze Fülle des zeitgenössischen Wissens. Für die Technik der Darstellung ist es daher angebracht, daß für die Philosophie seit dem 12. Jahrhundert die vier Richtungen nicht mehr als Einteilungsprinzipien gelten.

Im Mittelpunkte dieser Vereinigung aller Richtungen steht Gazáli (siehe oben) 1111 †. Er ist Mystiker, Theologe und Philosoph. Die damaligen Resultate der naturwissenschaftlichen Forschung nimmt er ohne Einschränkung an. Er hat dem Islam, wie Thomas von Aquin dem Christentume, die Tore der Wissenschaft geöffnet. Seit ihm nimmt die islamische Theologie wie seit Thomas die christliche ein griechisches Gewand an. Die Lehren der Mutakallimún befriedigten nicht seinen Geist, die der griechisch gerichteten Denker nicht sein religiöses Gemüt. Beide Mängel hat er ausgeglichen, ohne unwissenschaftlich zu werden. Eine glückliche Kritik übte er an dem Gottesbegriffe der griechischen Richtung. Gott kann keine reine Intelligenz sein, aus der sich nach Art logischer Deduktion die konkreten Weltdinge ergeben. Gott ist vielmehr als Wille, als Energie zu fassen, die freilich auch im höchsten Maße intelligent ist. Der

menschliche Wille ist ferner nicht durch die Naturkräfte notwendig determiniert (Lehre Avicennas und Farábis), sondern wird direkt durch Gott in Tätigkeit versetzt (vgl. Thomas von Aquin). Die Ewigkeit der Welt ist philosophisch möglich, aber nicht erweisbar, noch Tatsache (ebenso Thomas). Das innere Wirken der Naturkräfte können wir nicht erschauen und dürfen die Denkkategorie des hinreichenden Grundes nicht als transsubjektive Kausalität in die Dinge der Außenwelt hineinlegen (vgl. Sextus empiricus, Hume und die Phänomenalisten). Diese Lehre ist von den Mutakallimún übernommen. Gazáli hat die Philosophie nicht vernichtet — sein eigenes System ist Philosophie —, sondern das größtmögliche Maß der Philosophie in die Theologie hinübergenommen. Er ist im Abendland durch seine „Vernichtung der Philosophen" hauptsächlich bekannt geworden und gilt daher als Vernichter der Philosophie. Es sind aber nicht die Philosophen im allgemeinen Sinne, die er bekämpft, sondern nur die Falásifa, d. h. die griechische Richtung der Philosophen. Dabei entwickelt er aus den Lehren seiner Gegner Konsequenzen, die diese nicht vertreten haben. Er läßt sie lehren, Gott erkenne nur die universellen Dinge, nicht die Individua, und die Welt sei unerschaffen. Im Grunde ist die Schrift Gazális nur ein Streit um Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie. Gazáli ist bestrebt, das Gebiet der letzteren auszudehnen, indem er mehrere Thesen, die die Philosophen als wissenschaftlich beweisbar hinstellen, als nur durch Offenbarung erkennbar bezeichnet. Die folgende Entwicklung hat ihm aber darin Unrecht gegeben; denn nach Gazáli ist eine noch bedeutend größere Anzahl von Philosophen aufgetreten und diese haben dieselben und auch noch weniger orthodoxe Ansichten vertreten als vor ihm. Er hat weder die Philosophen noch auch nur die griechische Richtung derselben vernichtet, ebensowenig wie Thomas von Aquin durch seine Bekämpfung der Averroisten, die sich „die wahren Aristoteliker" nannten, den Aristotelismus im Abendlande vernichtet hat.

Um den Überblick über das Ganze deutlich zu machen, lassen sich als Entwicklungsphasen der islamischen Philosophie vier, allerdings mit fließenden Grenzen, aufstellen:

1. Die Phase des Kampfes um eine philosophische Weltauffassung bei der Annahme griechischer und indischer Ideen — 1050.

2. Die Phase der Ausbildung der erstrebten Weltanschauung, der Kritik und des Ausscheidens für den Islam nicht assimilierbarer Ideen (Gazáli) — 1150.

3. Die Phase des ruhigen Besitzes, der Weiterbildung und des Ausbaues im kleinen — 1850.

4. Daran schließt sich die letzte Phase an, die sich durch die Aufnahme modern-europäischen Geisteslebens charakterisiert.

Zum Verständnis der dritten Phase, die die Hochflut der philosophischen Tätigkeit bedeutet, ist vorauszuschicken, daß der Begriff der „Weiterbildung" in engere Grenzen zu fassen ist, als die sind, die er in der Geschichte der modernen Philosophie besitzt. Wenn die Prinzipien einerseits und die Summe der Erfahrungstatsachen andererseits die gleichen sind, dann können verschiedene Systeme nur in sekundären Punkten variieren. Dies ist für den breiten Strom der nachgazalischen Philosophie der Fall. Das empirische Material konnte nur das naive Weltbild der alltäglichen Erfahrung, nicht das nach moderner Methode mit Teleskop und Mikroskop erschlossene sein. Ferner sind die allgemeinen Denkprinzipien und die Voraussetzungen des naiven, stellenweise zaghaft kritischen (Túsi 1273 †) Realismus die gleichen. Daher müssen die großen Züge der Systeme dieselben bleiben, und eine Weiterbildung ist nur innerhalb dieser großen Linien möglich. Sie nimmt die Gestalt des Ausbaues im kleinen und der (scheinbaren) Vertiefung der Begriffe durch genauere und mehr ins einzelne gehende Distinktionen an und verhält sich zu den älteren Werken, wie sich z. B. der Kommentar Cajetans zur Summa theologica des Thomas von Aquin verhält. Um so mehr sind bei dieser Sachlage die sporadisch und flüchtig auftretenden antirealistischen Bestrebungen (siehe Gazáli) ins Auge zu fassen. Ibn Chaldún 1406 † stellte den Grundsatz auf, die Wissenschaft, besonders die der Geschichte, könne nur die Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen feststellen. Von einer nicht der Erfahrung zugänglichen Welt könnten wir nichts wissen.

Unbeirrt durch solche Kritiken entfaltet sich nach Gazáli eine fast unübersehbar große philosophische Literatur. Ibn Sina hatte die Logik in Werken dargestellt, die für den alltäglichen Gebrauch zu umfangreich waren. Daher mußten klare und kurze Kompendien geschaffen werden. Die bekanntesten stammen von Zarnúgi 1203 † (Encheiridion studiosi), Sakkáki 1229 † (Der Schlüssel zu den

Wissenschaften). Hawíngi 1248 † Abhari 1264 † (Die Führung zur Weisheit und die Isagoge). Kátibi 1276 † (Handbuch der Logik für den Fürsten Schemseddín usw.). Urmawi 1283 † (Aufgangsorte der Lichter). Násafi 1288 †. Samarkándi 1291 † (Methodik). Taftazáni 1389 †. Ahdari 1534 † (Die Leiter der Logik). Die Geschichte dieser Handbücher ist fast identisch mit der Geschichte der Logik im Islam. so überaus zahlreich sind ihre Kommentare und die Glossen und Superglossen zu diesen Kommentaren. Man darf über dieselben nicht kurzweg den Stab brechen, aus dem einfachen Grunde, weil sie die Form von Kommentaren und Glossen haben. Dies wäre eine Beurteilung des Inhaltes nach der zufälligen äußeren Gestalt der Darstellung. In dieser damals üblichen Darstellungsart werden häufig ganz originelle, selbständige Gedanken entwickelt und das zu kommentierende Werk weiter ausgebaut oder sogar bekämpft.

An das Problem der spekulativen Theologie des Islam treten die Geister mit aristotelischer Schulung heran. Násafis 1142 † „Dogmen" bilden ein gesuchtes Objekt philosophischer Kommentatoren. Gleiches gilt von Uschi 1173 †. Schirázi 1310 † und Gámi 1492 † betätigen sich als Mystiker, Igi 1335 † als Logiker und spekulativer Theologe, Rázi (at-tahtáni) 1364 † als Logiker. Dauwâni 1501 † (Gottesbeweis) und ibn al-Humám 1457 † als Theologen. Zu keiner Schule rechnet sich ibn Taimíja 1328 †. Hagzáde 1488 † kritisierte Gazális „Vernichtung der Philosophen"; Fanári 1431 †, Kúschgi 1474 †. Sanúsi 1486 †. ibn Zarrúk 1493 † sind bekannt als Mystiker. Kamál Páscha 1533 †. ibn Tulún 1548 †, Hérewi 1605 † und Munáwi 1622 †, genannt die Krone der Mystiker, sind Enzyklopädisten, wie auch Náblusi 1731 † und Bekri 1749 †. Philosophische Enzyklopädien finden sich sehr häufig. Sie wollen das Gesamtwissen der Zeit darstellen und beginnen mit der Logik als dem Weg zur Wissenschaft, stellen dann in der Physik das zeitgenössische Bild vom Weltall dar und endigen in der Metaphysik mit Lehren über eine deduktiv erschlossene, unsichtbare Welt und über die Prinzipien der Einzelwissenschaften. Vielfach nehmen diese Enzyklopädien die Gestalt von terminologischen. Wörterbüchern an, so bei Hwárizmi 997 †. Kaseháni 1330 †, Nuwáiri 1332 †. Mahbúbi 1346 †, Akfáni 1348 †, Gorgáni 1413 †, Bistámi 1454 †. Taftazani (Hafíd) 1500 †, Sujúti 1505 †, dem vielleicht fruchtbarsten Schriftsteller aller Zeiten und Zonen, Taschköprizáde 1560 †, Sacaklyzáde 1737 †, Farúki 1745 † usw. Die erste, die aristo-

telische Form wurde von vielen der bereits genannten Philosophen bevorzugt, z. B. von ibn Sína 1037 †, Suhrawárdi 1191 †, Abhari 1264 †, Kátibi 1276 †, Schahrazuri um 1270 und Schirázi 1640 (Sadredelín).

Eine große Anzahl von Fürstenspiegeln zeigen uns die pädagogischen, ethischen und politischen Grundsätze der verschiedenen Epochen. Am bekanntesten sind Gazáli 1111 †, Tortúschi 1126 †, Adawi 1254 †. Durch Schriften rein ethischen Inhaltes sind besonders bekannt geworden ibn Maskawáih 1030 †, Gíli 1365 † („Der vollkommene Mensch"), Scharáni 1565 †. Die gesamte Rechtswissenschaft ist ferner in der „Geschichte der Ethik im Islam", also an dieser Stelle, nach ihren allgemein-ethischen Grundsätzen zu erwähnen. Desgleichen die Theologie und Mystik. Als praktische Philosophie, der theoretischen gegenüberstehend, behandeln auch die Philosophen die ethischen Fragen im Anhang der Metaphysik.

Groß ist ferner die Anzahl der spekulativ interessierten Schriftsteller des vergangenen und jetzigen Jahrhunderts. Gurgi Zaidán, in Ägypten lebend, hat dieselben in einem besonderen Werke biographisch behandelt (Kairo 1902—1903). Die Produktion tritt häufig in Form von Kommentaren zu älteren Werken auf, vielfach nimmt sie auch selbständige Gestalt an. Die Färbung ist durchschnittlich theologisch- und mystisch-spekulativ oder logisch. Interessant ist es, zu sehen, welche Philosophen Farúqi im 18. Jahrhundert besonders schätzt. Neben den genannten und bekannteren sind es Híndi 1562 † („Die fünf Substanzen"), Máibudi 1475 † (Kommentar zu Abharis „Die Führung zur Weisheit"), Herewi 1605 † (Glosse zum Kommentar Gorgánis zu den Stationen des Igi), ibn Fúraq al Isbaháni 1015 † (Definitionen der Rechtsprinzipien), Isfaháni 1348 † (Kommentar der Dogmatik von Tusi), Gnwaini 1085, der Lehrer Gazális („Die Blätter"), Bakiláni 1012 †, Salikúti 1656 † (Glossen), Hajáli 1456 † (Glossen), Ardabíli 1543 † (Glossen), Náwawi 1278 †, Amidi 1233 †, Baidáwi 1286 † („Die Aufgänge der Lichter", Metaphysik), Lári 1506 † (Glossen zu Gámi 1492 †), Margináni 1197 †, Tibrízi 1494 † (Kommentar zu Igi 1355 †) usw. Besonders häufig werden Kommentare, Glossen und Superglossen zitiert, seltener die glossierten und kommentierten Originale, denn in ersteren sind die Gedanken schärfer distinguiert und weiter ausgesponnen. Es scheint vielfach, daß sie für Farúqi sogar g r ö ß e r e n Wert haben als die glossierten Lehrbücher.

Zum Schlusse sei erwähnt, daß auch das Problem der Geschichte der Philosophie sehr häufig, besonders von theologischer und mystischer Seite behandelt wurde, so von Rázi 1209 †, Scharáni 1555 † (Mystiker), ibn al-Múrtada 1437 (Jurist), Záhiri (ibn Hazm) 1064 † und Schahrastáni 1153 † (Theologe), Muhíbbi 1699 † — ganz abgesehen von den durch ihre biographischen Riesenwerke bekannten: Ishák an-Nadím 995 †, Kifti 1248 †, ibn abi Usaibia 1270 †, Náwawi 1278 †, ibn Hallikán 1282 †, Hággi Halífa 1658 †.

Bis jetzt sind ungefähr tausend Philosophen aus dem Islam, wenigstens dem Namen nach, bekannt. Bei gründlicherer Ausbeutung der philosophischen und biographischen Literatur wird sich diese Zahl sicherlich noch um einige Hunderte vermehren lassen. Die Masse der philosophischen Literatur ist eine außerordentlich große. Zu ihr sind nicht nur die unter philosophischem Titel stehenden Werke zu rechnen, sondern auch manche andere, z. B. viele Korankommentare. Farúqi zitiert solche geradezu als philosophische Werke; denn es ist unzweifelhaft und psychologisch notwendig, daß die Mystiker ihre indisch-neuplatonischen Gedanken, die Philosophen aristotelische Vorstellungen im Koran wiederfinden. Alle Stichproben liefern immer wieder neue Bestätigungen dieser Vermutung.

Die Philosophie eines Volkes ist ein Schauspiel, das sich innerhalb der Szenerie der gesamten Geisteskultur des betreffenden Volkes abspielt, zumal wenn das Bildungsinteresse, besonders das der Philosophen, nicht ein spezialwissenschaftliches, sondern ein allgemeines ist. Zur Charakterisierung der islamischen Geisteskultur ist daher zu betonen, daß der Islam auf fast allen Gebieten der Künste und Wissenschaften durchaus beachtenswerte Leistungen aufzuweisen hat, die jedenfalls in den Naturwissenschaften (Physik, Astronomie, Astrologie, Alchimie, Chemie, Zoologie, Botanik, Mineralogie, Medizin) der Geschichte, Geographie, Sprachwissenschaft und Rechtswissenschaft die gleichzeitige Kultur Europas bis 1500 sehr in Schatten stellen. Zu bewundern ist vor allem die große Zähigkeit, mit der der Islam an der einmal errungenen Kultur festgehalten hat. Weder der Mongolensturm noch die Türkenherrschaft haben sie vernichten können. Sogar in den schlimmsten Zeiten war das Interesse an der Philosophie und die schöpferische Tätigkeit auf diesem Gebiete immer rege.

Diese kurze Skizze verfolgt die Absicht, die großen Gebiete anzudeuten, die der Forschung noch zu erschließen sind, und das Interesse

an der Geschichte der philosophischen Ideen im Islam zu erwecken. Eine Gesamtdarstellung dieses Gegenstandes setzt eine große Anzahl von Vorarbeiten voraus, die noch der Lösung harren. So viele Namen von Philosophen im Islam — so viele Probleme. Von besonderer Wichtigkeit wäre die Geschichte der Akademien, deren es eine große Zahl gegeben hat. Diese Vorarbeiten werden dadurch erleichtert, daß der Orient seit mehreren Jahren bestrebt ist, die Originalwerke vergangener Jahrhunderte in genügend guten Publikationen zugänglich zu machen. Diese Tätigkeit wird, so steht zu erwarten, durch die im Oktober 1908 in Kairo eröffnete Universität, die nach europäischem Muster eingerichtet ist, einen neuen Aufschwung erleben. Mögen die dortigen Bestrebungen auch in Europa ihren Widerhall finden in einem gesteigerten Interesse an dem Kampfe des Islam um den Fortschritt der Kultur.

VIII.

Ein entschiedener Verfechter des Indeterminismus (W. King).

Von

Dr. **Anton Seibt.**

Der Name des anglikanischen Bischofs W. King erscheint in der Geschichte der Philosophie nur in Verbindung mit dem Namen Leibniz. Mit seinem Werke: De origine mali, das im Jahre 1702 erschienen ist, bildet King einen Vorgänger von Leibniz in der Behandlung des Theodiceeproblems. Leibniz kannte Kings Arbeit genau und hat sich im dritten Anhang zu seiner Theodicee („Bemerkungen über das kürzlich in England erschienene Buch vom Ursprung des Übels") ausführlich mit ihr befaßt, besonders mit denjenigen Partien, die das Freiheitsproblem betreffen. Die beiden waren in diesem Punkte Gegner. Leibniz war Determinist, King aber Verfechter eines denkbar extremsten Indeterminismus. Dennoch ist aus Leibniz von Kings Freiheitslehre kein vollständiges Bild zu gewinnen. Dieses soll nun die folgende Skizze geben, die wiederum der Beschäftigung ihres Verfassers mit einer umfassenderen philosophiegeschichtlichen Arbeit über das 18. Jahrhundert, wobei auch King nicht zu umgehen war, ihre Entstehung verdankt.

1. Kings Darstellung des Determinismus und Indeterminismus. Die deterministische Lehre stellt King in der uns heute geläufigen Fassung dar. Seine Bedenken gegen dieselbe bestehen in praktischen Konsequenzen, die sich ihm aus der Determinierung des Wollens zu ergeben scheinen. Es sind dieselben Besorgnisse, die auch heute noch immer gegen den Determinismus geltend gemacht werden [1]). Der Indeterminismus erfährt folgende

[1]) De origine mali, cpt. V sectio I subsectio 1. Alle folgenden Zitate ohne Nennung des Werkes beziehen sich auf Kings: De origine mali.

Darstellung: Der Wille sei nicht gänzlich frei, sondern in gewissem Maße an die Aussagen des Verstandes gebunden. Der Willensentscheidung müsse nämlich immer ein Urteil vorangehen. Empfehle dieses Urteil eine bestimmte Handlungsweise, so könne das Wollen nur entweder in der Richtung dieses Urteils erfolgen oder aufgeschoben werden. Ein solcher Aufschub sei immer möglich, den Fall ausgenommen, daß es sich um das höchste Gut handle. Werde dieses vom Verstande in gehöriger Weise vorgestellt, so müsse mit Notwendigkeit ein Begehren danach auftreten. Nun gebe es aber neben diesem höchsten Gut viele andere mittelbare Güter, d. h. solche, die nicht selbst das höchste Gut, jedoch zu seiner Erreichung förderlich oder hinderlich sind. Der Wille könne von diesen Mitteln und Hemmnissen zum höchsten Gut zwar immer nur das wählen, was als Mittel erscheint; während man aber das höchste Gut nie anders sich vorstellen könne als eben als solches, so könne man sich von allem andern denken, daß es die Erreichung dieses höchsten Gutes je nach den Umständen zu fördern oder zu hindern vermöge. Es stehe dann in allen solchen Fällen, wo nicht unmittelbar das höchste Gut das Ziel des Wollens bildet, in unserer Macht, die Entscheidung aufzuschieben und dem Verstande ein anderes Urteil aufzutragen, d. h. die Betrachtung einer Sache in einem anderen Zusammenhange, wodurch sie den Charakter eines Mittels zum höchsten Gut gewinnt oder verliert [2]).

An dem Indeterminismus in dieser Form findet King zunächst auszusetzen, daß ja der Begriff des „höchsten Gutes“ ein oft unklarer und individuell verschiedener sei. Zur Verteidigung jenes Indeterminismus ließe sich da nun vielleicht sagen, daß die determinierende Wirkung nicht nur dem Begriff des höchsten Gutes zukommen werde, der tatsächlich der richtige ist, sondern jedem derartigen Begriff, der jemand der richtige zu sein scheint. Ferner findet King, daß der freie Wille, der sich in der beschriebenen Weise betätigen könnte, ein Geschenk von recht zweifelhaftem Werte wäre. Vermöchte nämlich der Wille, den Verstand zur Umänderung seiner Urteile zu bestimmen, so könnten wir dadurch oft zu Schaden kommen und wir würden besser fahren, wenn der Wille vom Verstand gänzlich abhängig und unfrei wäre. Aber kann der Verstand nicht auch irren, können seine

[2]) Cpt. V s. I subs. II § 2, 3.

Ratschläge nicht auch verfehlte sein? Hier setzt nun King mit seiner Freiheitslehre ein, um zu zeigen, daß die weitestgehende Willensfreiheit nichts Schädliches und Unnützes, sondern eine Quelle sicheren Glückes sei[3]).

2. Nachweis der Freiheit des Wollens. Manches von dem, was King als Beweis für die Freiheit des Wollens anführt, ist (wie z. B. der Glaube, frei zu sein) auch von den meisten anderen Indeterministen immer wieder vorgebracht worden und braucht nicht reproduziert zu werden[4]). Das soll nur mit seinem Hauptargument[5]) geschehen: die Menschen begehren nicht selten das, was ihre natürlichen Begierden sonst zurückweisen, oder umgekehrt, sie verabscheuen manchmal das, wonach sie sonst natürlicherweise verlangen. Durch Wahlakte, die hartnäckig in bestimmter naturwidriger Richtung fortgesetzt werden, könne schließlich die ursprüngliche natürliche Richtung des Begehrens eine Änderung erfahren, so daß dann begehrt wird, was bisher gemieden wurde und umgekehrt. Sogar das komme vor, daß bewußt das Falsche dem Wahren vorgezogen werde, einfach weil uns diese Wahl beliebe. Einzig und allein die Annahme eines völlig freien Wahlvermögens biete für die erwähnten Tatsachen eine ausreichende Erklärung. Denn was die Deterministen zur Erklärung dieser auch ihnen bekannten Fakta vorbringen, genüge hierfür nicht. Sie sagen, daß solche verkehrte Wahlakte durch Irrtümer verschuldet sein, daß Wahnsinn, Aufregung oder Leidenschaften wie Ruhm, Neid, Haß dazu treiben können, daß eine aus irgendeinem Grunde z. B. aus Irrtum erfolgte schlechte Wahl nun aus Hartnäckigkeit öfter wiederholt werde, daß mitunter der Gedanke von Einfluß sein mag, man könne durch derartige Wahlen zweifellos die Freiheit seines Wollens erweisen. King ist bemüht darzutun, daß alle diese Erklärungsversuche teils nur für einzelne Fälle Gültigkeit haben könnten, teils aber gänzlich verfehlt sind[6]). Es wird sich aber kaum ein Determinist durch ihn widerlegt betrachten.

---

[3]) Cpt. V s. I subs. II § 5 ff.

[4]) Cpt. V s. I subs. V § 5, 6.

[5]) Cpt. V s. I subs. V § 9—12.

[6]) Cpt. V s. I subs. V § 13—24. — Kings Widerlegungen lauten: die erwähnten unnatürlichen Wahlakte lassen sich nur manchmal auf Irrtümer zurückführen und dann fühle man sich ohne Schuld, doch man wähle auch bewußt verkehrt und fühle sich dann schuldig. In Wahnsinn und Aufregung kommen wohl

Zugegeben aber, das Kingsche Argument hätte allen den erwähnten deterministischen Deutungsversuchen gegenüber sich behauptet, so leidet es doch noch an einer großen inneren Schwierigkeit, deren King anscheinend gar nicht gewahr wurde. Der extreme Indeterminismus, wie ihn King vertritt, erkennt für das Begehren keinerlei Schranke an. Nicht nur das, was für unser Fühlen indifferent ist, sondern sogar der Schmerz als solcher ist nicht davon ausgeschlossen, ein Begehrungsobjekt zu bilden. Der gemäßigte Indeterminismus gesteht zu, daß das Begehren sich nicht auf alle möglichen Objekte richten könne, so z. B. nicht auf Unlust um ihrer selbst willen. Der extreme Indeterminist King erklärt also, daß es ein freies Wollen gebe, das völlig unbeeinflußt von der Beschaffenheit seiner Objekte vor sich gehe und erblickt den Beweis hierfür in gewissen Willensakten gegeben, die deutlich zeigen, daß sich das Wollen gänzlich von jedem Einfluß des Objektes emanzipieren könne. Wie ist denn aber diese

sonderbare Wahlakte der besprochenen Art vor, doch hier handle es sich um eine Erklärung von solchen, die bei normaler Geistesverfassung geschehen. Wenn verschiedene Leidenschaften zur Erklärung herangezogen werden — was tue der Mensch nicht, um z. B. Ruf und Ruhm zu erwerben? — so heißt das die Wirkung zur Ursache machen. Ruf und Ruhm haben keinen Vorzug vor Vergessenheit. Jene können wie diese grundlos als Lebensziel gewählt werden und werden erst durch diese Wahl ihrer Gleichgültigkeit entkleidet. Ebenso bedeute es keine Erklärung zu sagen, jemand verharre aus Hartnäckigkeit bei einer gewissen Wollensrichtung, in die er einmal zufälligerweise geraten ist. Denn diese Hartnäckigkeit sei ja eben nichts weiter als eine Reihe von solchen verkehrten Willensakten, deren jeder für sich allein steht und von dem vorangegangenen völlig unabhängig ist. Sicherlich sind die beiden letzteren deterministischen Einwände besser als die Kingschen Erwiderungen. Denn daß Ruhm, Rache Neid usw. nach Belieben zu Zielen des Wollens gemacht werden könnten, trifft ganz und gar nicht zu. Nach Ruhm z. B. strebt, der sein Glück dabei findet. Und daß dem so ist, das hat wieder seinen Grund in weitverzweigten, im Laufe längerer Zeit entstandener Assoziationen, nicht aber in einem augenblicklichen Willensakte. Mit der Erklärung des Beharrens bei einer Wollensrichtung macht es sich King sehr leicht. Wenn King dafür nur zwei Ursachen kennt, nämlich einmal die Fortdauer derjenigen Umstände, die gewisse Wahlakte verschulden können, wie z. B. Irrtum — was er ganz mit Recht nicht als Hartnäckigkeit bezeichnet wissen will — und dann eine Reihe freier, voneinander unabhängiger Willensentscheidungen, so beachtet er gar nicht die weitere Möglichkeit, daß die aus irgendeiner Ursache erfolgte Wahl eine Neigung begründet haben könnte, fernerhin in gleicher Weise zu wählen (vgl. dazu Leibniz, Theodicee, Anhang III, § 25). King bestreitet auch, daß der Gedanke: „Ich könnte durch eine unnatürliche Wahl meine Freiheit beweisen" eine determinierende Kraft besitze. (Die Stelle lautet: Imo contraria omnibus appetitibus, contraria rationi

Emanzipation zu erkennen? Da müssen doch offenbar als Gegensatz Begehrungsakte vorkommen, welche nicht diese Freiheit vom Objekt aufweisen. Das sind eben die Akte des sogenannten „natürlichen Begehrens“ (appetitus a natura insiti, naturales appetitus), von denen auch King spricht. Diese können nur als determinierte betrachtet werden, wenn die ihnen widerstreitenden Begehrungsakte eben dieses Gegensatzes wegen als freie aufgefaßt werden. Denn wenn ich z. B. ungezählte Male den Schmerz als solchen zurückgewiesen, ihn aber einmal doch begehrt hätte, warum sollte das auf einmal ein unnatürliches Begehren sein, wenn es doch in meiner Macht lag, ihn auch alle früheren Male zu begehren? Wenn aber das Verabscheuen des Schmerzes nicht Sache meines freien Wollens sondern eine naturnotwendige Reaktion ist, wieso sollte diese Reaktion manchmal grundlos ausgeschaltet sein und ein Begehren des Schmerzes als freier Begehrungsakt eintreten? Und das gleiche gilt

---

et omni boni specie destituta, ea ratione forte sola eligimus, ut libertatem in eligendo vindicemus. Certum est quemlibet hoc posse, et qui hoc fecerit, experimento probat se liberum esse et posse sibi electione placere, nec intellectus iudicio dici potest determinari: Est enim ratio haec ab ipsa mente ficta et potest omni electioni aequaliter inservire, utpote ab ipsa indifferentia voluntatis ducta et qui aliquid egerit propter rationem a se fictam et in utramque partem indifferentem, idem facere existimandus est, ac si sine omni ratione egisset. (Cpt. V s. I subs. V § 24.) Bekanntlich wird im Determinismusstreit dieses Argument oft ins Treffen geführt. Naive Indeterministen glauben, daß die Vornahme solcher Handlungen, für die augenblicklich keinerlei Veranlassung gegeben sei, die Freiheit ihres Wollens ad oculos demonstriere, worauf die Deterministen ihnen dann stets entgegenhalten, daß doch eben der Gedanke, in der erwähnten Weise den Beweis für die Freiheit liefern zu können, die Determinierung des Wollens besorgt habe und somit für diese bei äußerlicher Betrachtung scheinbar ganz zwecklosen Handlungen doch ein Ziel vorlag. King erwidert zunächst, daß durch einen derartigen Gedanken die Freiheit des Wollens deshalb nicht berührt werde, da er „vom Verstande selbst gebildet sei“. Was soll damit gesagt sein? Will King vielleicht das Auftauchen eines solchen Gedankens schon als Wirkung eines freien Willensaktes angesehen wissen? Wahrscheinlich soll diese Bemerkung hervorheben, daß in einem solchen Falle das Wollen nicht durch die natürliche Beschaffenheit des Objektes, auf das es gerichtet erscheint, veranlaßt ist. Damit ist aber jede Determinierung des Wollens noch keineswegs ausgeschlossen. Und wenn King weiters betont, daß dieser Gedanke „nach beiden Seiten hin“ (worunter die Entschlüsse zur Ausführung oder Unterlassung einer gewissen Handlung zu verstehen sind) indifferent sei, so ist vom Standpunkt unserer heutigen Psychologie ohne weiteres zuzugeben, daß ein Gedanke ganz wirkungslos im Bewußtsein verharrt. Nicht so aber, wenn er mit Gefühlen verknüpft ist.

vom Begehren des Indifferenten. Will man ein solches unnatürlich finden, so müßte das Ausbleiben eines derartigen Begehrens das Natürliche sein. Warum sollte man dieses Ausbleiben aber als natürlichen Zustand bezeichnen, wenn ebenso gut jedesmal ein Begehren statthaben könnte? Und wenn man zugibt, daß bei indifferenten Objekten kein Begehren sich einstellt, weil dafür nicht die natürlichen Bedingungen gegeben sind, woher sollte dann doch einmal plötzlich wieder ein solches Begehren kommen? Ist es denn nicht ein Widerspruch einmal zu erklären, daß ein Geschehen nur unter gewissen Bedingungen erfolgt und dann wieder zu sagen, daß es auch ohne dieselben eintritt? Der gemäßigte Indeterminist vermag Determinismus mit Indeterminismus zu vereinigen, indem er die Domäne beider nach Objekten abgrenzt. Der extreme Indeterminist darf das nicht tun, ohne seinen extremen Standpunkt aufzugeben. Er müßte entweder alles natürliche, determinierte Begehren leugnen, oder annehmen, daß es zwei in Erscheinung und Funktion nahe verwandte, in ihrem Ursprung aber total verschiedene Formen des Begehrens gebe: das natürliche, durch die Objekte bestimmte Begehren, dem eine zweite sehr ähnliche Funktion der Seele aber freien Ursprunges parallel gehen kann. Die Richtung der beiden kann dann natürlich auch eine verschiedene sein: das Begehrte kann nicht-gewollt, das Verabscheute gewollt werden.

Hätte King argumentiert: Die Menschen begehren nicht immer nur die Lust und was Mittel zu dieser ist, sondern auch oft das Gleichgültige, ja sogar die Unlust als solche, ergo kann das Begehren auch nicht bestimmt sein durch die Qualität seiner Objekte, so fielen alle berührten Schwierigkeiten weg, die in dem Festhalten an einem „natürlichen Begehren" wurzeln.

Verfänglich für den Indeterminismus Kings ist auch seine Anschauung, daß indifferente Objekte durch die Wahl einen Wert erlangen, daß sie dadurch auf eine Stufe gebracht werden mit den Objekten, die schon von Haus aus eine gewisse Beschaffenheit (convenientia) haben, die ein natürliches Begehren erweckt. King vergleicht einmal diese willkürliche Wertgebung mit dem Akt einer ersten Besitzergreifung, durch die bisher herrenloses Land in Eigentum verwandelt wird. Als ein besonderes schlagendes Beispiel für die Macht der Erwählung führt King die Habgier an [7]. Ein einmal gefaßter, freier,

[7]) Cpt. V s. V subs. VI § 6.

weiter nicht begründeter Entschluß gibt der Tätigkeit, Schätze auf Schätze zu häufen, einen individuellen Wert. (Weitere Beispiele siehe oben Anmerkung 6). Erinnern wir uns nun daran, daß der Begriff des „natürlichen Begehrens" gleichzusetzen ist dem des „determinierten Begehrens". Wenn nun indifferente Objekte dadurch, daß sie das Ziel einer freien Wahl gebildet haben, einen ähnlichen Wert für den Wollenden gewinnen, wie ihn andere Objekte in bezug auf das natürliche Begehren von vornherein besitzen, wie steht es dann mit der Freiheit nach einer solchen ersten Wahl? Sind wir dann nicht diesen Objekten gegenüber unserer Freiheit verlustig geworden?[8]) Oder können wir ihnen durch einen neuen freien Akt, durch den wir sie verschmähen, den eben erlangten Wert sofort wieder nehmen? Die Konsequenz der ersten Annahme wäre, daß im Laufe eines individuellen Daseins das Willensleben einer stetig fortschreitenden Determinierung entgegengeht. Nach der zweiten Annahme hätte es wiederum keinen Sinn von einer durch die Wahl bewirkten Änderung der Beschaffenheit der Objekte zu sprechen und diese mit den Objekten des natürlichen Begehrens zu vergleichen.

Das Vermögen des freien Wollens kommt nach King natürlich auch der Gottheit zu. Diese war in keiner Weise genötigt, eine bestimmte der Welten, von denen sie Vorstellungen besaß, zu verwirklichen, wie etwa die bestmögliche. Schon aus dem Grunde nicht, weil vor der Wahl keine derselben einen Vorzug vor der anderen hatte. Erst die Überführung einer von ihnen in die Wirklichkeit hat ihr diesen Vorrang gegeben, sie zu der besten gemacht. Diesen Standpunkt gibt King selbst wieder preis. Wenn die zu schaffende Welt nicht nur aus toter Materie bestehen, sondern auch fühlende Wesen enthalten sollte, so wird für diese offenbar nicht jede beliebige Welt die beste sein. Und wenn Gott ein Wesen von höchster Güte ist, so wird für ihn dann eben auch nicht jede beliebige Welt die beste sein können. Als ein Wesen von höchster Güte betrachtet aber King die Gottheit und die Mitteilung dieser Güte als einen der Zwecke der Schöpfung. Er gibt denn auch zu, daß Gott den fühlenden Wesen, die er zu schaffen beschlossen hatte, auch möglichst angenehme Lebensbedingungen gewähren mußte. So wenig es Gott unterlassen konnte, etwas zu schaffen, das mit einem anderen Teile der Schöpfung in not-

[8]) Das schwebte wohl auch King vor; denn er sagt, daß der Habgierige zu keinem anderen Zwecke Schätze sammele, nisi ut electioni satisfiat.

wendigem Zusammenhang steht, so wenig konnte er fühlenden Geschöpfen die größtmöglichen Vorteile versagen. Die Freiheit Gottes bei der Schöpfung ist dadurch gänzlich aufgehoben. Sollte King geglaubt haben, daß wenigstens das im freien Ermessen Gottes lag, eine Welt mit oder ohne fühlende Wesen zu schaffen und diese wieder in beliebiger Zahl und Beschaffenheit, so wäre zu entgegnen, daß auch hierin keine Freiheit obwalten konnte, wenn Mitteilung der höchsten Güte Gottes einer der Zwecke der Schöpfung war [9]).

3. Kings Willenstheorie. Alle Lust fließt nach King aus einer Quelle, aus der Betätigung der körperlichen und geistigen Fähigkeiten [10]). Es bereite Lust, wenn die Sinnesorgane durch äußere Anreize in Tätigkeit gesetzt werden, wenn der Verstand an der Bearbeitung des von den Sinnen gebotenen Materials seine Kraft erprobt und ebenso erfolgt auch die Betätigung des Vermögens, frei zu wollen, nur unter Lustgefühlen. Ja, dieses Vermögen stelle nicht nur überhaupt eine, sondern vielmehr die denkbar vollkommenste Lustquelle dar. Denn allen anderen Vermögen seien ja betreffs ihrer Betätigung Grenzen gezogen, so daß auch die Lusterzeugung nur eine beschränkte sei. Ein bestimmtes Sinnesorgan werde beispielsweise nicht von jedem beliebigen äußeren Objekt, sondern nur von solchen, denen eine gewisse Beschaffenheit eignet, zur Betätigung aufgerufen, und auch diese für das Organ geeigneten Objekte seien nicht immer gegenwärtig, so daß das Organ oft zur Untätigkeit verurteilt und ein Entgang an Lust damit unvermeidlich sei. Für den freien Willen bestünden diese Schranken in weit geringerem Maße. Er sei in seiner Betätigung viel weniger an gewisse Objekte gebunden, er werde jederzeit ein Feld zur Betätigung vorfinden [11]). Und endlich müsse die jedes freie Wollen begleitende Lust mit Notwendigkeit jede aus einer anderen Tätig-

---

[9]) Cpt. V s. I subs. IV. Zu beachten besonders § 14. — Vgl. cpt. I s. III § 9: Cum....... exercitium potentiae divinae et communicatio bonitatis fines sunt, quorum gratia mundus fabricatus est..... Vgl. Leibniz, Theodicee, Anhang III § 22.

[10]) Cpt. V s. I subs. III § 1.... et hinc oriri, verisimile est, omnem voluptatem et delectationem, quam sentimus; vgl. das Zitat in Anm. 13.

[11]) Eine Überlegung vor der Wahl sei von Nutzen, damit sich der Wille nicht an Unmöglichem oder wenigstens einer endlichen Kraft Unerreichbarem versuche und nicht sich auf Objekte richte, die einem „natürlichen Begehren" fremd oder zuwider sind. Denn dann könnte die Lust der freien Wahl vermindert werden durch Unlust aus dem vergeblichen Versuch, jene Objekte dem natürlichen Begehren

keit entstandene Lust an Intensität überragen, da ja einzig allein das freie Wollen eine wahrhafte Tätigkeit, eine nicht von außen erzeugte, sondern aus dem wollenden Wesen selbst herstammende Aktivität darstelle[12]).

Vorübergehend, nämlich nur an einer einzigen Stelle seines Werkes, finden wir King geneigt, seine Gefühlstheorie, ich möchte sagen, noch mehr zuzuspitzen. Nicht mehr in der Tätigkeit jeder Art will er die Quelle der Lustgefühle erblicken, sondern einzig nur in der Aktivität, die im freien Wollen besteht und die, wie oben erwähnt wurde, eigentlich allein den Namen Aktivität verdient. Diese Erklärung scheint nun nicht allgemein anwendbar, so z. B. nicht auf die Lustgefühle, die sich an Sinnesempfindungen anschließen; denn das Sinnesorgan wird doch offenbar nicht durch einen spontanen Willensakt, sondern durch äußere Reize in Tätigkeit gesetzt. Doch da meint King, es entgehe bloß der oberflächlichen Beobachtung, daß die an äußere sinnliche Eindrücke geknüpften Lustgefühle doch auch nur in einem Willensakt ihre eigentliche Ursache haben. Sowie wir nämlich erkennen, daß gewisse äußere Objekte unsere Sinnesorgane beschäftigen, daß sie ihnen angemessen sind, so werden sie sofort auch Gegenstände eines auf sie gerich eten freien Wollens. Und daraus entspringen dann erst die Lustgefühle[13]). Eine für den Indeterminismus Kings höchst bedenkliche Annahme! Denn entweder sind die sinnlichen

---

aufzudrängen: andererseits können sich, wenn die Wahl auf passende Objekte gerichtet ist, die Lustgefühle aus beiden Quellen verstärken. l. c. § 7 ff.

[12]) l. c. § 12; Cpt. V s. V subs. III. § 4: Quo magis ergo actio aliqua nostra est, eo magis nobis placet et cum actio libera . . . maxime nostra sit, necesse est, ut maxime placeat . . .

[13]) Cpt. V s. 2 § 2: . . . . Fatendum est multa externa, multa per sensus oblata nobis placere, at si penitius rem inspiciamus, non aliunde hoc accidere patebit, quam ex eo, quod his tanquam motivis inducimur ad exerendum actum electionis, quo haec tanquam appetitibus naturalibus grata amplectamur. . . . . . Zum Beweis, daß King an dieser Formulierung seiner Theorie nicht festhält, sei eine spätere Stelle aus seinem Werke angeführt, die seine wahre Ansicht recht kurz und bündig wiedergibt: . . . . voluptatis natura . . . . nihil aliud videtur quam sensus exercitii facultatum et potentiarum, quas habemus. Quo magis ergo actio aliqua nostra est, eo magis nobis placet et cum actio libera . . . . maxime nostra sit, necesse est, ut maxima placeat . . . . (Cpt. V s. V subs. III § 4.) Darnach erzeugen auch andere Tätigkeiten als das freie Wollen, wenn auch dieses im höchsten Grade, Lustgefühle.

Lustgefühle — und das zeigt die Erfahrung — unter gleichbleibenden Umständen regelmäßig mit bestimmten Sinnesempfindungen verbunden, dann müßten es auch die zugrundeliegenden Willensakte sein, die damit ihres freien Charakters verloren gingen, oder sie müßten als an freie zufällige Willensakte gebunden mit diesen auch mitunter ausfallen können.

Zugestanden, daß die lustbegleiteten Sinnesempfindungen immer zugleich mit Willensakten vorkommen, die auf diese Empfindungen gerichtet sind, könnten wir deshalb auch schon in ihnen die Ursache jener Lustgefühle erblicken, da wir uns ja doch, was auch King zugibt, in der Regel dieser Willensakte gar nicht bewußt sind? Ob diese Frage für Kings Theorie eine Schwierigkeit bedeutet, wird davon abhängen, ob King glaubte, daß die Lustgefühle, die das freie Wollen zu erzeugen vermag, stets auftreten, wenn nur überhaupt ein freies Wollen erfolgt ist oder nur dann, wenn man sich seines freien Wollens auch bewußt ist. Darüber ist King eine Aufklärung schuldig, auch ganz unabhängig von der oben besprochenen Fassung seiner Lehre. Denn daß er das freie Wollen als eine hervorragende Lustquelle angesehen wissen wollte, steht fest und so ist denn auch die Frage berechtigt, ob er sich dieses Lustgefühl der Tätigkeit des freien Willens schlechthin folgend dachte oder nur, wenn sich mit ihr das Bewußtsein dieser Freiheit verbindet.

King hat sich über diesen Punkt nur in widersprechender Weise geäußert. So betont er einmal, daß die Freude über eine freie lobenswerte Tat wesentlich abhängt von dem Bewußtsein, man hätte auch anders, in tadelnswerter Weise wollen können. Cum sensu libertatis periret voluptas [14]). Je schwerere Proben man der Macht des freien Willens stelle — und solche Proben setzen doch das Bewußtsein der Freiheit voraus — desto größer das Vergnügen, wenn sie bestanden werden. Derjenige werde hoher Lust teilhaft werden, der, um seine Freiheit zu beweisen, aller Vernunft und natürlichem Begehren zuwiderhandelt [15]). An anderer Stelle begegnen wir aber einer ganz konträren Anschauung. Die Menschen tragen nach King in dem Vermögen des freien Wollens eine schier unversiegbare Lustquelle in sich. Nützen sie diese vorteilhafte Naturanlage aber auch entsprechend aus?

[14]) Cpt. V s. V subs. III § 4.

[15]) Cpt. V s. I subs. V § 20: Quo magis . . . per difficultates, per absurda fertur (sc. voluntas), eo magis virium suarum c o n s c i a sibi plaudit.

Denkt nicht ein großer Teil der Menschheit niemals über den Ursprung seiner Willensakte nach? Und sind selbst diejenigen, denen solche Reflexionen nicht gänglich fremd sind, jedesmal, wenn sie frei wollen, dieser Freiheit eingedenk? So könnte man King fragen und nach seinen früheren Darlegungen sollte man erwarten, er werde zugeben, daß die Menschheit vielen Glückes verlustig gehe, weil sie sich zu wenig ihrer Freiheit bewußt sei. King gibt jedoch nichts weiter zu, als daß nur wenige sich ihrer Fähigkeit, frei zu wollen, klar bewußt sind oder gar bis zu der Erkenntnis vordringen, daß das Vergnügen, das sie beim freien Wollen genießen, in diesem seinen Ursprung habe. Deswegen erleide aber niemand einen Ausfall an Lust. Niemand, der freie Willensakte vollzieht, ermangle des damit verbundenen Vergnügens, wenn er sich dabei auch nicht als frei wollendes Wesen auffaßt [16].

Der Widerspruch in Kings Anschauungen über die eigentliche Quelle des Vergnügens beim freien Wollen ist wohl offenkundig.

4. Determinismus bei King. Im vorangehenden wurde schon mehrmals auf den in Kings Ansichten versteckten Determinismus hingewiesen. Jetzt, nachdem wir seine Willenstheorie kennen gelernt haben, können wir dem noch weiter nachspüren. Wir können fragen: Wenn das freie Wollen so hohe Lustgefühle im Gefolge hat, wie King beobachtet haben will, sollten diese an dem Zustandekommen der anscheinend freien Willensakte wirklich gänzlich unbeteiligt sein? Sind diese letzteren nicht vielleicht doch durch die Erwartung des aus ihnen herfließenden Lustgewinnes determiniert? King selbst erkennt diesen Gefühlen eine derartige Wirksamkeit zu, ohne sich, wie es scheint, darüber Gedanken zu machen, daß damit ja die Freiheit des Wollens aufgehoben wird. Er führt aus: Aus Irrtum können Wahlakte unternommen werden, die statt einer erwarteten Lust Schmerz zur Folge haben. Der Irrtum kann darin bestehen, daß man

---

[16]) Cpt. V s. V subs. VI § 6: . . . fateor paucos esse, qui hanc (= potentia electionis) in se animadvertunt, aut observant voluptatem, quam in rebus agendis sentiunt, ex eius usu praecipue oriri: at non minus tamen ea utuntur et voluptatem inde ortam gustant. Et idem nobis evenire videtur in huius potentiae usu, quod accidit in quibusdam sensuum organis, quibus, licet penitus nescii, quae aut qualia sunt, utimur tamen, et eorum usu externa sentimus. Sic eligendo nobis placemus, licet ignari res nobis placere, quia electae sunt.

es fälschlich für besser hält, eine freie Wahl zu verrichten und damit hohe Lust zu genießen als von gewissen Übeln, die man durch diese Wahl freiwillig auf sich nimmt, frei zu bleiben. Wir tragen eben von dem Vergnügen, das eine freie Wahl gewährt, eine so hohe Vorstellung in uns, daß sie in speziellen Fällen zu einer irrigen Abschätzung eines Lustgewinnes führen kann, indem wir jene Lust aus der freien Wahl irrigerweise höher einschätzen als gewisse Übel und Güter, die wir mit Ausführung dieser freien Wahl auf uns nehmen, resp. zurückweisen. Und diese verfehlte Abwägung bewirke dann die in ihrem Resultat ungünstige Willensentscheidung. Sonach gibt King also zu, daß die von einer freien Willensentscheidung erwartete Lust ein zum Wollen treibendes Motiv bilden kann. King selbst gebraucht den Ausdruck „bewirken" (efficere)[17].

Ist denn aber eine Determinierung des Wollens auf die besprochene Weise nicht ein Ding der Unmöglichkeit, ein logischer Widerspruch? Könnte sich der Indeterminist vom Schlage Kings nicht folgendermaßen verteidigen: Der Wille kann niemals bestimmt werden durch die Lust, die aus dem Bewußtsein des freien Wollens entspringt, denn dann würde er ja eben nicht mehr frei sein und diese Lust könnte gar nicht entstehen. Darauf ließe sich erwidern: Die Lust entspringt wohl aus dem Freiheitsbewußtsein, dieses aber kann eine Täuschung sein. Eine Determinierung kann gegeben sein, ohne daß man sich ihrer bewußt ist. Determiniertheit und Freiheitsglaube können nebeneinander bestehen. So kann einem der Gedanke an die Lust aus freier Wahl vorschweben und zu einem Entschluß bestimmen, ohne daß man sich darüber klar Rechenschaft gibt, dieser Lust wegen zu wollen. Denkt man sich das Lustgefühl als Wirkung jedes freien Wollens, auch wenn dieses nicht vom Bewußtsein der Freiheit begleitet ist, so wäre es allerdings unmöglich, die Existenz dieses Gefühls mit seiner determinierenden Wirkung zu vereinbaren. Auf die Gottheit fände das oben Gesagte natürlich keine Anwendung. Denn da bei Gott eine Täuschung über die wahre Natur seines Willensvermögens ausgeschlossen wäre, so könnte bei ihm die Lust am freien Wollen nur auftreten, wenn eine solche Freiheit wirklich bestünde,

---

[17]) Cpt. V s. I subs. V § 15: Si quis . . . sit error, non alius est, quam quod melius esse ducimus electione libera frui, quam malis naturalibus carere. Hinc constat talem esse voluptatem ex electione, quae intellectum decipere potest et e f f i c e r e ut eam praeferat omnibus bonis naturalibus, imo vitae ipsi.

und eine Determinierung des Willens durch eine Lust derartigen Ursprungs wäre ein Widerspruch. Wenn nun King die Betätigung der göttlichen Macht als einen der Zwecke der Schöpfung bezeichnet [18]), weil Gott erst dadurch die höchste Seligkeit erwirbt, die wie für die Geschöpfe so auch für ihn an die Betätigung seiner Vermögen geknüpft ist [19]), so läßt er auch hier wieder, ohne es zu merken, den göttlichen Willen determiniert sein, diesmal noch dazu in widerspruchs voller Weise.

Ein von King unerkannter Determinismus liegt ferner darin, daß er auf die Willenstätigkeit einen Begriff anwendet, der nur mit einer deterministischen Auffassung des Wollens vereinbar ist, d. i. den Begriff der Übung, Gewöhnung. Hat uns, sagt King, eine gewisse Verhaltungsweise zu wiederholten Malen Lust gebracht, so pflegt sich oft die falsche Hoffnung in uns festzusetzen, daß dies immer der Fall sein werde; handeln wir dann diesem Urteil gemäß, ohne den eventuell geänderten Verhältnissen Rechnung zu tragen, so ist oft Leid die Folge. Hiermit wäre zunächst nur eine Gewöhnung auf dem Gebiete des Urteilens behauptet, durch welche die Freiheit des Wollens noch in keiner Weise berührt würde. Wenn dann King aber noch hinzufügt, daß wir in solchen Fällen gewohnheitsmäßigen Urteilens auch die Willensentscheidung nur mit Mühe zu ändern vermögen, so müßte er entweder annehmen, daß diese gefestigten Urteile die Richtung des Wollens bestimmen oder daß sich parallel mit der Gewöhnung, in gewisser Weise zu urteilen, eine Gewöhnung gebildet habe, diesen Urteilen gemäß zu wollen [20]) Beides ist mit Indeterminismus unvereinbar. Daß King an das letztere, an eine Willensübung gedacht hat, ist nach Ausführungen an anderer Stelle wahrscheinlich. Alle Fähigkeiten gewännen durch Übung größere Stärke, vollkommenere Ausbildung. Auch für den Willen gelte das. Je öfter sich der freie Wille betätige, um so mehr werde er sich kräftigen und schließ-

[18]) Vgl. Anm. 9.

[19]) Cpt. V s. I subs. IV § 8: At dices, si nihil commodi ex electis speraret, cur eligeret? . . . . . Responderi potest . . . . deum elegisse externa condere, ut esset aliquid extra se, in quo sibi placeret. Quilibet enim sibi placet exercendo potentias et facultates, quas habet.

[20]) Cpt. V s. IV § 5: Videmus electione frequente habitum creari; hoc ex eo fieri videtur, quod electione saepe iterata nobis placentes, facile sperare inducimur, eandem voluptatem ex eodem actu semper secuturam: supini igitur . . . non animadvertimus rerum mutatione . . . A e g r e p r a e t e r e a e l e c t i o n e s m u t a m u s, quorum delectatio mentibus inhaeret et quasi infixa est experimento frequente.

lich imstande sein, Aufgaben (z. B. Affektbeherrschung) zu bewältigen, denen er vordem nicht gewachsen war [21]).

Für ein Vermögen von der Art des freien Willens ist ein „Gesetz der Übung" einfach ein Ding der Unmöglichkeit. Würde beim Wollen ein Einfluß der Wiederholung bemerkbar sein, so wäre das nur ein Beweis, daß auch das Wollen kausaler Bestimmung unterliegt.

Jeder Indeterminist sollte sich die Frage vorlegen, die sich denn auch King gestellt hat, welche Wahrscheinlichkeit denn dafür bestehe, daß ein mit freiem Willen begabtes Wesen von seinem Willen auch einmal tatsächlich Gebrauch mache und nicht zeitlebens in völliger Passivität verharre? Eine solche Frage ist einem Indeterministen gegenüber ganz am Platze. King meint nun, daß, wenn sich nur überhaupt eine Gelegenheit zum Wollen biete, dieses dann auch mit logischer Notwendigkeit eintreten müsse. Es gebe dann eben nur zwei Möglichkeiten: den Willensakt, eine Handlung auszuüben, und den Entschluß, sie aufzuschieben. In jedem Falle sei aber eine Willensentscheidung erfolgt, denn auch das Aufschieben sei ein positiver Willensakt [22]). Der Fehler dieser Argumentation ist leicht zu finden. Richtig ist die Bemerkung, daß auch das Aufschieben einer Handlung ein Willensakt sei, der einen nicht minderen psychischen Kraftaufwand erfordere als der Entschluß zu einer Handlung. Der Fehler liegt in Kings Dichotomie. Neben dem „Wollen, daß etwas geschehe," und dem „Wollen, daß etwas nicht geschehe," gibt es noch das „Nicht-Wollen", das passive Verhalten. Die Frage, mit welcher Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit ein frei wollendes Wesen aus dem Zustande der Passivität herauskomme, bleibt sonach unerledigt.

---

[21]) Cpt. V s. V subs. IV § 7: Ea....natura potentiarum omnium est, ut conando et exercitio vires acquirant....... Die Anwendbarkeit dieses Gesetzes auch auf das Wollen betont King gelegentlich der Besprechung der Bedeutung des Gebets. Alles Beten schließe eine Betätigung des Wollens in sich: cum igitur orationes in se exercitium eligendi continent, naturali efficacia actus electivos fortiores reddunt et eadem ratione affectus obedire assuescunt, repetitus enim actus vim multiplicat et resistentiam superat (l. c. § 8).

[22]) Cpt. V s. I subs. III § 16: Agens principio huius modi gaudens in se activum esset et a se solo in operationibus suis determinabile, ut enim determinetur aliquando, necesse est: proposita enim re quacunque agenda, necesse est, ut aut agat aut actum suspendat, alterum fieri necesse est, at facto alterutro, eo ipso potentia determinata est, nec minore vi opus est ad suspendendum quam exerendum actum, ut ratio et experientia quemlibet doceant.

IX.

Herder und Kant, Philosophieren und Philosophie.

Von

Dr. **G. Ed. Burckhardt.**

In der Kantfestschrift von 1904 hat Kühnemann Herder und Kant mit schönen, doch zu allgemeinen Worten einander gegenüber- und entgegengestellt, in ihnen die beiden Richtungen des Geistes betrachtet, zwischen denen keine Verständigung möglich sei. Dort „der Mann der großen, schauenden, mitfühlenden Phantasie“, hier „der Mann des logischen Gewissens“, dort Naturalismus, hier Idealismus. Beide Richtungen stehen allerdings einander gegenüber, wie naives Philosophieren und selbstbesinnliche Philosophie an sich Gegensätze sind, beides sind aber auch nur Gegensätze, wie Kind und Mann Gegensätze sind. Das naturalistische Philosophieren geht der idealistischen Erkenntnistheorie voraus, in der Gesamtgeschichte der Philosophie wie auch gegenwärtig in der geistigen Entwicklung des einzelnen Denkers, sofern er Erkenntnistheorie nicht bloß e r l e r n t, sondern die erkenntniskritischen Probleme von Grund aus in ihm wiedererzeugt und zur Reife neuzeitlichen Denkens entwickelt werden.

Alle Stadien der Geschichte des philosophischen Denkens zeigen sich aber auch nebeneinander im geistigen Leben der Gegenwart, und der Denker, bei dem der Sinn für Erkenntnistheorie noch nicht erwacht ist — oder überhaupt nicht erwacht — kann durch sein Philosophieren auch der erkenntniskritisch disziplinierten Philosophie manche Anregungen geben. Der philosophierende Mensch, der überall in die Welt hineinsieht und hineinhorcht, mag die Probleme der konkreten mannigfaltigen existentialen Welt dem hohen abstrakten Denken stets gegenwärtig halten. Der Philosoph kennt im Grunde nur e i n Problem, unter das die vielen Probleme sich eingliedern müssen,

dem Dichter, der gelegentlich auh philosophiert, ist vieles Anlaß zum Nachdenken: das Viele, das er erschaut und erdichtet, strebt dann auch oft in ihm zur Erdichtung einer großen Weltanschauung.

Wenn Herder auch „als Philosoph" behandelt werden kann, so könnte doch nie eine Schrift „Kant als Theologe" z. B. betitelt werden (wenn doch, würde ich sie jedenfalls nicht lesen). Kant ist eben nur Philosoph, der gelegentlich auch einmal Mensch ist. Es dürften wohl in Herder und Kant mehr zwei verschiedene Typen nachdenkender Menschen und verschiedene Methoden geistigen Arbeitens gesehen werden, als schroff einander gegenüberstehende Vertreter des „Naturalismus" und „Idealismus". Auch ist Herder zu vielseitig und in erkenntnistheoretischer Beziehung zu stark von Locke überzeugt, um kurzweg als Naturalist bezeichnet werden zu können[1]), und Kant ist nicht einseitig genug, um „Idealist" zu heißen.

Das Bleibende und Wertvolle bei Herder ist nicht seine Philosophie, seine Gesamtweltanschauung, die sich vielleicht mit dem Inbegriff „Naturalismus" kennzeichnen läßt, sondern sein Philosophieren par occasion, die vielerlei Einblicke und Überblicke, mag auch das künstlerische Weltbild sie beeinflußt haben, mag sich auch aus den disectis membris eine Einheitlichkeit in Herders Weltanschauung „herausarbeiten" lassen. So hat Carl Siegel in seiner kürzlich erschienenen Schrift[2]) als „Grundrichtungen" in Herders Weltanschauung den „Psychologismus", „Monismus", „Dynamismus" und „Evolutionismus" bezeichnet. Doch das Wertvolle dieser Schrift scheint mir weniger in der synthetisch-begrifflichen Fixierung der Gedanken Herders zu liegen, bei denen gerade der „stream of thought" so charakteristisch ist, als vielmehr in der trefflichen Übersicht, die wir über die Mannigfaltigkeit der Anregungen Herders aus der Siegelschen Schrift gewinnen können. Der Verfasser hat die Gedanken Herders nach den verschiedenen Gebieten philosophischer Wissenschaft, wie Metaphysik, Natur- und Geschichtsphilosophie, Erkenntnistheorie, Ästhetik, Ethik und Pädagogik geordnet[3]).

---

[1]) Voraussetzung für einen ausgesprochenen Naturalismus ist doch ein naiver Realismus in erkenntnistheoretischer Hinsicht.

[2]) Herder als Philosoph. Cotta, Stuttgart und Berlin 1907.

[3]) Unsere philosophiegeschichtlichen Monographien zeigen noch immer eine zu stark den einzelnen Denker isolierende Betrachtungsweise und müssen in der Beziehung noch viel von Männern wie Wilh. Dilthey lernen. Der einzelne Denker

Siegel hat dem Verhältnis Herders zu Kant seine besondere Aufmerksamkeit geschenkt und die „meist so verkannten und verketzerten Oppositionswerke gegen Kant", deren Bedeutung er nicht in der Kritik, sondern in den positiven Darlegungen sieht, eingehender besprochen.

Herder ist als vorkantscher Denker zu betrachten[4]). Er erkennt nicht das erkenntnistheoretische Problem Kants, er ist Erkennungspsychologe, ihm macht es Freude, hier und da zu verfolgen, wie im menschlichen Individuum Erkenntnis entsteht. Dabei vertritt Herder schon die Anschauung, es sei „keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmt Physiologie sei, möglich"[5]). In der Polemik gegen Kants Raum- und Zeitlehre ist es ihm darum zu tun, die Entstehung der Raum- und Zeitvorstellung zu erkennen und sie mit Gesichts-, Gehörs- und Tastsinn zu verknüpfen. Er vermag das Kantsche Apriori nur im zeitlichen Sinne aufzufassen[6]). „Was ich bin, bin ich geworden", „die Geburt unserer Vernunft" steht für Herder im Vordergrund, das kritische Nachdenken über die „reine Vernunft", einmal abgesehen von Entstehen und Werden liegt ihm ganz ferne. „Das wahre Erkennen", sagt er, „ist lieben, ist menschlich fühlen"[7]).

Wie mancher philosophierende Naturforscher in unserer Zeit von der Ursache auf die Sache selbst schließt, z. B. von seiner Analyse der materiellen Bedingungen auf ein bloß materielles Sein der psychischen Vorgänge, ohne die μετάβασις εἰς ἄλλο γένος zu bemerken, so fehlt auch Herder (ich möchte fast sagen) der Sinn für die Probleme Humes und Kants. „Möge Hume mit hundert scharfsinnigen Zweifeln

---

muß noch mehr als Glied im werdenden Organismus der geistigen Gesamtarbeit und in seiner wissenschaftsgeschichtlichen Stellung betrachtet werden, und das Charakteristische in der Mitarbeit der einzelnen historischen Persönlichkeit wäre auch schon durch den Titel stärker hervorzuheben. Herder als Religionsphilosoph kann uns gleichgültig sein, aber nicht „Die Anfänge einer geschichtlichen Fundamentierung der Religionsphilosophie" (Berlin, Reuther u. Reichard, 1908, Eine grundlegende Voruntersuchung zu Herders historischer Auffassung der Religion von G. E. Burckhardt).

[4]) Siegel a. a. O. S. 178.

[5]) WW Suphan 8 S. 180. Er ahnt auch schon eine Bedeutung der Psychopathologie für die normale Psychologie und die Psychologie des genialen Menschen. „Der Vorsteher eines Toll- und Siechenhauses gäbe die frappantesten Beiträge zur Geschichte der Genies aller Zeiten und Länder" S. 182.

[6]) Siegel a. a. O. S. 89 f., 179.

[7]) WW Suphan 8 S. 200.

das Band zwischen Ursache und Wirkung bestreiten, der Menschenverstand wird's immer sehen und glauben"[8]. Es ist der Mangel an scharfer logischer Unterscheidung, der vielfach den philosophierenden Gelehrten, den Künstler und Propheten vom Philosophen trennt. Träume in der Philosophie mochte Herder nicht mit Kantscher Ironie abweisen, sagt Suphan einmal[9].

Wenn wir Kants Rezension des I. Teils von Herders Ideen lesen, bekommen wir eine vorzügliche Anschauung von dem Unterschied nicht nur zwischen Herder nud Kant, sondern auch mutatis mutandis zwischen Philosophieren und Philosophie in unserer Zeit. Kant vermißt bei Herder die klare Begriffsbestimmung und kann sich nicht für einen „immer in dunkler Ferne gehaltenen Gegenstand" durch Gefühle und Empfindungen einnehmen lassen. „Eiskalt" erscheinen Herder dagegen die abstrakten Gedanken Kants gegenüber der Lebenswärme seiner Weltanschauung. „Übergang und Zusammenhang oder höhere Einheit" sucht und findet Herder überall und aus einer persönlichen Abneigung gegen alles Zerlegen und alle Unterscheidung stammt zum Teil seine Opposition gegenüber Kant[10].

So stellt Herder auf ästhetischem Gebiet Kants logischen Klassifikationen einen genetischen Stammbaum der Künste entgegen und sträubt sich dagegen, Poesie und Musik auseinanderzureißen, da sie ihrer Entstehung nach zusammengehören — (in der Beurteilung der Musik ist Herder der Verständnisvollere). Gegenüber Kants Betonung der Reflexion beim Kunstgenuß legt Herder den größten Wert auf den unmittelbaren Eindruck, gegenüber Kants Begriff des interesselosen Wohlgefallens sieht Herder im ästhetischen Zustande höchstes Interessiertsein, eine Art Liebesleidenschaft, ein Sich-hineinversetzen mit dem ganzen Innern in den schönen Gegenstand[11]. Was die Psychologie der Ästhetik und die Geschichte der Künste betrifft, so hat sicherlich Herder vielfach tiefer und weiter gesehen als Kant, aber auf Kants eigentliche Philosophie des Ästhetischen vermag er nicht einzugehen. Die wohl durchdachten Begriffe Kants faßt er nach der Weise populärer Logik auf und ficht dann sozusagen gegen Windmühlen. So bei dem Begriff des Interesses z. B. Während Kant

---

[8]) Ebenda S. 301.

[9]) Herder als Schüler Kants (Zeitschr. f. Deutsche Philologie IV, 225 ff.).

[10]) Siegel a. a. O. S. 87 u. 129.

[11]) Siegel a. a. O. S. 104 f., 209.

das An-sich des ästhetischen Genusses von anderen Genüssen abgrenzen will, denkt Herder an die Entstehung des Kunstgenusses durch das Interessiertwerden der Sinne.

So schwach Herders „Metakritik" und „Kalligone" auch in kritischer Hinsicht wegen ihrer Absichtlichkeit sein mögen, so werden wir doch abgesehen von dem Allzu-menschlichen in diesen Schriften manche beachtenswerte Positionen nicht übersehen dürfen, und wie viele Anregungen auch hier der philosophierende Dichter der philosophischen Erkenntnistheorie und Ästhetik geben kann, mag uns die Schrift Siegels eingehender zeigen.

X.

Die Kosmologie des Rauchopfers nach Heraklits fr. 67.

Von

Dr. **Wolfgang Schultz.**

I.

Das Fragment [1]) hat, berichtigt [2]), zu lauten:

Ὁ θεός ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός· ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν, ὄζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου.

Danach übersetze ich:

Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sättigung Hunger: er wandelt sich aber gleichwie das Feuer, das, mit Spezereien gemischt, den Wohlgeruch einer jeden ausduftet.

Das Fragment zerfällt in zwei, bei dem Tradenten Hippolytos durch die interpretierenden Worte *τἀναντία ἅπτεται· οὗτος ὁ νοῦς*

---

[1]) Die Fragmente zähle ich nach H. Diels, Fragmente der Vorsokratiker, und bezeichne im folgenden immer die erste Auflage (1903) mit DFV¹, die zweite (1906) mit DFV².

[2]) Zum Texte ist zu bemerken: 1. πῦρ. H. Diels, Herakleitos v. Eph. p. 17: „ὅκωσπερ πῦρ hab' ich ehdem ergänzt und verglichen Cramer Anecd. Par. I 167, 17 *οἷον γὰρ καὶ τὸ πῦρ πάσχει πρὸς τὰ θυόμενα εἴτε λιβανωτὸς εἴτε δέρματα τὴν ὀσμὴν σαφηνίζει τοῦ ἑκατέρου κτλ.* Der sakrale Ausdruck *μείγνυσθαι πυρὶ* bei Pind. Thren. 129, 130 Schr. *ἀεὶ θύα μειγνύντων πυρὶ τηλεφανεῖ παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς.*" 2. ὄζεται. Schon STUD I, 115 f. [im folgenden werde ich stets meine „Studien zur antiken Kultur" so bezeichnen u. z. mit STUD I: Pythagoras und Heraklit (1905), mit STUD II

getrennte Teile. Der erste enthält eine Aufzählung kosmologischer Gegensätze, der zweite ein Gleichnis, dem der Wandel des Feuers, das man mit Räucherwerk vermischt, zugrunde liegt. Während man nun in dem ersten Teile bisher überhaupt keinen Anlaß zu weiterer Forschung sah, führte in dem zweiten die oben durch ὄζεται berichtigte Korruptel dazu, daß der Sinn des von Heraklit gebotenen Gleichnisses gar nicht verstanden, ja nicht einmal untersucht wurde. Und obwohl nach ihrer Beseitigung schon deutlich wird, daß Heraklit

---

und III: Altjonische Mystik, erste Hälfte (1907)] habe ich ὀδμὴν im Vorangehenden sperren lassen. Es liefert den sinngemäßen Ersatz für das sinnlose ὀνομάζεται. Damals verglich ich für ἡδονή in der Bedeutung „Wohlgeruch" Anaxagoras fr. 4 (DFV² I 315, 8, wozu ich heute noch auf ἥδυσμα Gewürz, Wohlgeruch aufmerksam mache) und wies auf ὀσμῶνται in fr. 98 hin. Gelegentlich einer Rezension von STUD I in der Berl. philol. Wochenschr. XXVI Nr. 1 (6. Jan. 1906) hat Lortzing, freilich in der Meinung, mich zu widerlegen, diesen Gedanken verfolgt und unter Hinweis auf den Sprachgebrauch bei Hippokrates ὄζεται berichtigt, während ich schon STUD I 368 „Wohlgeruch spendet" übersetzt hatte. Ἑκάστου bezieht sich nicht auf die Teilnehmer an dem Rauchopfer, sondern auf θυώμασιν. — Diels hat FV¹ „nach eines jeglichen Wohlgefallen *so oder so* [wird durch den Text durchaus nicht gefordert!] benannt wird". Dabei ließ sich nun gewiß nicht verstehen, weshalb das Feuer, wenn es mit verschiedenen Spezereien vermischt wird, dementsprechend verschieden benannt werden soll, obgleich die Wahl seiner Namen dem „Wohlgefallen", d. h. also der Willkür, eines jeden überlassen bleibt. Diese schon STUD I a. a. O. hervorgehobene Schwierigkeit berücksichtigend, hat Diels FV² „Wohlgefallen" in „Wohlempfinden" geändert und FV² I 663 z. St. auf die „etymologische Anschauung Heraklits" in fr. 48 verwiesen. Aber dort stehen nicht zwei Namen in dem Belieben des Benennenden, sondern ὄνομα und ἔργον des Bogens sind einander gegenübergestellt, um zu zeigen, daß der Name (im Sinne der etymologia des lucus a non lucendo, worüber man vgl. STUD I 64, 35 mit STUD I 62, 33) dem Wesen entgegengesetzt ist. Daher besteht zwischen fr. 48 und fr. 67, selbst wenn man mit Diels ὀνομάζεται lesen wollte, gar keine Beziehung. Auch kann die dem Belieben überlassene Äußerung von „Wohlempfindung" nicht mehr zu artikulierter Sprache, sondern höchstens zu tierischen Lauten des Behagens führen. Eine Liste dieser Art hat in der Tat Procl. in Plat. Crat. 16 p. 6 Boiss. (βήσσοντες, πταίροντες, μυκώμενοι, στενάζοντες) nach Epikur (Usener, Epicurea 228 fr. 335) erhalten, freilich aber in ganz anderem Zusammenhang, nämlich zur Erklärung der Tätigkeit der πρῶτοι θέμενοι. Es ist das die Lehre von der Entstehung der Sprache aus Naturlauten, die hier, wo von der namentlichen Bezeichnung bestimmter Geruchsarten die Rede sein müßte, gewiß nicht in Betracht kommt. Erst wenn Diels in der Lage wäre, eine Reihe solcher „namenloser Namen" des Feuers, und diese noch überdies in Beziehung zu heraklitischer Philosophie nachzuweisen, könnte die Lesart ὀνομάζεται wieder Bedeutung erhalten.

die Wandlungen der Gottheit mit denen des Feuers beim Räuchern verglich, ist doch weder das Prinzip klar, nach dem die acht gegensätzlichen Begriffe aufgezählt werden, noch ein tertium comparationis ersichtlich, das die kosmischen Gegensätze mit dem verbrennenden Räucherwerk verbinden könnte.

Diese Unklarheiten beruhen offenbar zuvörderst darauf, daß wir den Vorgang, auf den mit den Worten πῦρ, ὁπόταν συμμιγῇ θυώμασιν angespielt wird, nicht kennen. Denn daß das Feuer anders duftet, wenn man Weihrauch, anders wenn man Myrrhe verbrennt, ist zwar selbstverständlich; aber diese triviale Erfahrung, die nicht nur beim Verbrennen von Räucherwerk zutage tritt[3], erschöpft den Inhalt der Worte Heraklits gewiß nicht. Vielmehr wird man, da von der Gottheit die Rede ist, anzunehmen haben, daß Heraklit nicht an profane Verbrennungsversuche mit allerhand Spezereien, sondern an eine bestimmte Form des Rauchopfers dachte, die er als bekannt voraussetzte. Denn um den dürftigen Gedanken auszudrücken: Gott wandelt sich und das Feuer auch, hätte die Aufzählung der acht Begriffe ebenso unterbleiben können wie die Erwähnung des Räucherwerkes. Heraklit aber hat einerseits, ohne zu sagen, daß sich die Gottheit wandelt, die Stadien dieser Wandlungen in acht Begriffen festgelegt und anderseits, ohne die Stadien der Wandlungen des Feuers festzulegen, gesagt, daß es sich wandelt; und er hat erklärt, daß das Feuer sich durch Vermischung mit Spezereien wandelt, aber nicht erklärt, was mit der Gottheit gemischt werden muß, um ihre Wandlungen herbeizuführen. Was er nicht angab, hat er als bekannt vorausgesetzt, was er angab, in Hinblick auf diese Voraussetzungen nach seiner Weise antithetisch formuliert.

Wenn ich nun im folgenden im Rahmen des engen, mir zur Verfügung gestellten Raumes versuche, die Erläuterung des fr. 67 in die wichtigsten seiner für Heraklits Philosophie höchst bedeutsamen Details hinein durchzuführen, werde ich also nicht nur die in der heraklitischen Lehre gelegenen systematischen, sondern auch die außer ihr liegenden, kulturhistorischen Voraussetzungen für die Fassung des Fagmentes nachzuweisen und die auf beiden Wegen gefundenen Ergebnisse durch einander zu vervollständigen haben.

---

[3]) Vgl. Anm. 2 Cramer, Anecd. zu 1 πῦρ.

II.

Die acht kosmologischen Begriffe[4]), welche den ersten Teil von fr. 67 ausmachen, sollen zunächst Paar für Paar (1.), dann in ihrer gegenseitigen Anordnung (2.), endlich in ihrer Beziehung zur heraklitischen Lehre von den Wandlungen des Feuers (3.) untersucht werden.

1. A. Tag Nacht (I.), Winter Sommer (II.). Der Tag entspricht dem Sommer, dem Winter die Nacht; denn Tages- und Jahreskreis sind einander analog. Grenzen des Jahres sind die Horen [5]). Heraklit zählte ihrer vier [6]). Danach ist zu schließen, daß er auch vier Grenzen des Tages festsetzte. Nun gibt er in fr. 120 als Grenzen von Morgen und Abend drei Sternbilder an [7]), durch

---

[4]) Ihre abkürzende Bezeichnung mit A I—II, B III—IV entnehme man der nachfolgenden Tabelle.

[5]) cf. STUD I 62. 30 über das Wortspiel ὥραι—ὁρίζουσαι.

[6]) cf. STUD I 111 zu fr 4 a (DFV¹ I 67, jetzt fr. 126a DFV² 1 79) über den λόγος ὡρέων. Diels hat FV² I 666 z. St. die Echtheit des Fragmentes, weil es ihm „wunderlich verzwackt" schien, mit m. E. unzureichenden Gründen bezweifelt.

[7]) Fr. 120 stellte ich in STUD I 110 f her: ἠοῦς καὶ ἑσπέρας τέρματα ἡ ἄρκτος καὶ ἀντίον τοῦ ἀρκτούρου ⟨τὸ θυμιατήριον⟩ αἰθρίου Διός. Die eingehende astronomische Begründung meiner Ergänzung vgl. a. a. O., ebenso bei DFV² I 665 z. St. das Eingeständnis, daß es ein Sternbild οὖρος Διός nicht gibt. Wenn man den exzerptorischen Charakter unserer Strabontexte erwägt, wird man das Ausfallen von τὸ θυμιατήριον und seine Folge, die paläographisch leichtverständliche Verstümmelung von τοῦ ἀρκτούρου in τῆς ἄρκτου οὖρος leicht verstehen. Über die auch sonst häufige Verwechslung von Arktur und Arktos vgl. G. Schiaparelli. Die Astronomie im alten Testament, Gießen 1904 S. 52. Einer freundlichen brieflichen Mitteilung von Dr. Robert Eisler entnehme ich soeben, daß derselbe οὖρος αἰθρίου Διός als den dem Bärengestirne gegenüberliegenden Nordberg deutet und fr. 57 hierherbezieht, so daß Heraklit gegen Hesiods Lehre von einem Tore als Grenze zwischen Tag und Nacht polemisiert hätte. Jedoch abgesehen davon, daß dieses Tor bei Hesiod Tag und Nacht gar nicht von einander abgrenzt, scheint mir fr. 57 ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίγνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν aus dem auch sonst überall bei Heraklit hervortretenden Prinzip der Identität der Gegensätze, seine Erklärung zu finden und dies um so mehr, als man, auch wenn man sich auf Eislers Standpunkt stellt und meint, Heraklit habe in fr. 129 einen Nordberg angenommen, hieraus nur eine ständige Gleichzeitigkeit, nicht aber die Identität (ἕν) von Tag und Nacht ableiten könnte und mithin doch auf jenes Prinzip zurückgreifen müßte, welches schon von allem Anfange an m. E. hinreichte. Demnach ist fr. 57 zumindest keine Stütze für Eislers Ansicht. Nun erwäge man, daß die Vorstellung vom Nord-

welche Mittag und Mitternacht bestimmt werden; denn das Thymiaterion, das mit Arktos und Arkturos annähernd ein gleichseitiges Dreieck bildet, erreichte nach der Ansicht der alten Astronomen[8]) im Sommer um Mitternacht, im Winter zu Mittag seinen höchsten Stand. Also hat Heraklit den Sternentag, entsprechend dem Jahreslaufe, tatsächlich durch vier Grenzen: Morgen, Mittag, Abend, Mitternacht, bestimmt.

Krieg Frieden (III.). Beide Begriffe hat schon Plut. de Is. et Os. 48 p. 370 D, anspielend auf fr. 75, 80 und 94, mit der friedlichen Vereinigung (ἁρμονία) von Ares und Aphrodite (Hesiod Th. v. 937) und mit dem feindlichen Gegensatze von φιλία und νεῖκος bei Empedokles verglichen. Unter πόλεμος verstand Heraklit den

berge voraussetzt, daß die Sonne um ihn kreise und der jeweilige Schatten des Berges die Nacht sei. Eisler nimmt an, der Nordberg liege unter (ἐναντίον) dem Bärengestirne (1) und die Verbindungslinie zwischen seinem Gipfel und dem Polarstern sei die Grenze zwischen Tag und Nacht (2). Hierzu bemerke ich: 1 trifft zu, 2 dagegen nicht. Denn dann ist der Nordberg „Berg der Mitte" (vgl. STUD II und III 141 ff. über die Umgestaltung des „Berges der Mitte" zum „Nordberg"), jene Verbindungslinie aber Achse des Kosmos und die beiden Punkte, durch welche ihre Lage bestimmt wird, sind durchaus nicht τέρματα für Tag und Nacht. Da der Nordberg nach dieser Vorstellung etwa dem Stifte in der Sonnenuhr, der Schatten dieses Stiftes der Nacht entspricht, frage man sich, ob die Verbindungslinie des Endpunktes dieses Stiftes mit dem (Zenith oder) Pole irgendwie eine Grenze zwischen Licht und Schatten abgeben kann. Vom Nordberg als Grenze könnte erst dann die Rede sein, wenn nachzuweisen wäre, daß Heraklit sich ihn an den Polarstern anstoßend dachte, wo alsdann wieder die „Verbindungslinie" und der Plural τέρματα keinen Sinn hätten. Obgleich die Vorstellung vom Nordberg nachweislich schon Anaximenes (STUD II und III 183, 28) und wahrscheinlich auch bereits Thales (ibid. 154) hatten und obgleich ich bei anderer Gelegenheit zu zeigen gedenke, daß einige Wendungen in heraklitischer Überlieferung Traditionen vom Weltenbaume (im Norden?) voraussetzen, kann ich doch nach reiflicher Überlegung Eisler aus denselben hier nunmehr dargelegten Gründen nicht zustimmen, aus denen ich seinerzeit, als ich dem Sinne des οὖρος Διός nachspürte, die Bedeutung „Berg" als Nordberg stillschweigend bei mir selber ablehnte. Endlich ist, glaube ich, durch den unten Anm. 59 quellenmäßig erbrachten Nachweis des Zusammenhanges zwischen ἄρκτος und Weihrauchopfer aus $16 = 2 \times 8$ Ingredienzien auf dem Thymiaterion auch die Zusammengehörigkeit von ἄρκτος und θυμιατήριον (vgl. den heraklitischen t. t. ἀναθυμίασις) neuerlich um so gewichtiger bekräftigt, als das irdische Heiligtum stets dem himmlischen, also auch das θυμιατήριον im Tempel dem gleichnamigen Gestirne entspricht.

[8]) STUD I a. a. O.

Zeus[9]), unter εἰρήνη wahrscheinlich die Dike[10]) (πάρεδρος[11]), welche durch ihren Rechtsspruch die Gegensätze ausgleicht[12]).

Sättigung Hunger (IV.). Statt κόρος und λιμός bietet fr. 65 Κόρος und Χρησμοσύνη, die als allegorische Personen verschiedenen Geschlechtes zu verstehen und dem Paare Πόρος und Πενία im Garten (d. h. Geschlechtsteile) der Aphrodite bei Platon Symp. 203 B gleichzusetzen sind. Es entsprechen einander: Κόρος—Πόρος—[vielleicht wählte Platon oder seine Vorlage mit etymologisch-symbolischer Absicht einen nur durch einen Buchstaben von Κόρος verschiedenen Namen]—Χάος und Χρησμοσύνη—Πενία—[gleichbedeutende Worte)—Κόσμος[13]).

2. B. III und IV. III bezieht sich auf den König Zeus (fr. 53) und die rechtsprechende Dike. Das Gesetz aber ist die Mauer der Stadt (fr. 44 und 114). Damit ist die Beziehung von πόλεμος—εἰρήνη zur πόλις (Gegensatzsymbolik der Notarika?) gegeben. In IV ist, wie eben gezeigt wurde, vom κόσμος die Rede. Πόλις und κόσμος entsprechen einander. In fr. 125 fungiert der κυκεών als kosmisches Symbol der στάσις (διίσταται), in der legendären, aus der Lehre selbst durch Travestie abgeleiteten[14]) Heraklitbiographie hingegen als politisches Symbol der ὁμόνοια[15]).

---

[9]) Schon in fr. 53 πόλεμος πάντων πατήρ ist die Anspielung auf die landläufige (orphische? vgl. Abel, Orphica fr. 48 p. 169) Vorstellung von Zeus deutlich. Sie wird bestätigt durch Philod. de piet. 6a 70G. (DFV² I 663 zu fr. 67) καὶ τὸν πόλεμον καὶ τὸν Δία τὸν αὐτὸν εἶναι, καθάπερ καὶ τὸν Ἡράκλειτον λέγειν.

[10]) Philod. de piet. 6a 70G. (ibid.) θεοὺς τὰς Ἐρινύας εἶπε τῆς Δίκης καὶ τὸν κόσμον, ἐν οἷς φησι διχῶς. Κεραυνὸς πάντ' οἰακίζει (fr. 64) καὶ Ζεύς· συμβαίνει δὲ καὶ τἀναντία θεῖα θεῖναι (folgt fr. 67). In fr. 80 tritt das entgegengesetzte Verhältnis zutage: der Krieg ist gemeinsam (ξυνόν), die Dike zerstört (ἔρις). Aber ihre Schergen, die Erinyen, bewachen die Weltordnung (fr. 94). Die Worte γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα sind bei DFV² I 76. 23 falsch übersetzt. Ich schlage vor: „und daß der Streit Geschehen und Werden beherrscht."

[11]) Die Vorstellung ist auch orphisch. Vgl. Abel a. a. O. fr. 125. 126 p. 204.

[12]) Vgl. die pythagorische Lehre von Dike und der Wage STUD I 92 oben.

[13]) Κόρος = ἐκπύρωσις und also χάος, ferner Χρησμοσύνη = διακόσμησις und also κόσμος bezeugt Heraklit fr. 65 selbst. Für Πόρος vgl. Schol. zum Jungfrauenliede des Alkman V 13 ff. ὅτι τὸν Πόρον εἴρηκε αὐτὸν τῷ ὑπὸ Ἡσιόδου μεμυθευμένῳ Χάει. Daraus bestimmt sich auch Πενία.

[14]) cf. STUD II und III 98 (VII), auch 287 ff.

[15]) Diels, Wimmer und Usener haben in fr. 125 mißverständlich μὴ eingefügt. Der Zusammenhang der Stelle schließt diese Ergänzung geradezu aus; auch fehlt sie in den Ald. edd. - Theophr. περὶ ἰλίγγων 9 sagt: διιστάμενα καὶ χωριζόμενα τὰ

A und B. Die beiden Begriffspaare in A waren unmittelbar, die beiden in B symbolisch zu verstehen. I und II (Tag und Jahr) werden durch die astronomische (makrokosmische) Funktion des θυμιατήριον. III und IV (Staat und Welt) durch das (mikrokosmische) Gleichnis vom Mischtrank[16]) zu einander in Beziehung gesetzt.

3. In A wie in B, d. h. in beiden Gliedern des ersten Teiles von fr. 67, ist von dem Wesen der Gottheit die Rede, im zweiten Teile aber von den Wandlungen des Feuers. Heraklit selbst bezeichnet als solche die Kette der Elemente (fr. 31 cf. fr. 76 und 90), das Feuer selbst aber als Gottheit, da es Quelle der Weisheit (cf. fr. 118), Weltenrichter (fr. 66), Zeus = Κεραυνός das allein Weise (fr. 32), ja in seinem Erglimmen und Verlöschen die Weltordnung selber ist (fr. 30). Nichts ist daher selbstverständlicher, als daß die Wandlungen der Gottheit, wie sie in I—IV angegeben sind, den Wandlungen des Feuers in die Elemente, die vier Gegensatzpaare also den vier Elementen entsprechen. — Gegensätzlich geordnet bilden die Elemente die Reihe: πῦρ ὕδωρ, ἀὴρ γῆ.[17]). Man hat also:

βαρέα καταβαρύνει καὶ ποιεῖ ἴλιγγον. τὰ γὰρ πεφυκότα κινεῖσθαι τήνδε τὴν κίνησιν σώζεται καὶ συμμένει διὰ ταύτην· εἰ δὲ μή, καθάπερ Ἡράκλειτός φησι, καὶ ὁ κυκεὼν διίσταται κινούμενος. Das, in dessen Natur es liegt, sich wirbelig zu bewegen, bleibt nach Theophrasts Ansicht bestehen, nach Heraklits Lehre aber nicht (εἰ δὲ μή), woraus sich seine Folgerung ergibt, daß auch der Gerstentrank, obgleich er sich in wirbelnder Bewegung (beim Gähren) befindet (also nicht, wie Diels, Wimmer und Usener meinten, weil er unbewegt bleibt), sich zersetzen muß. Hieraus ist zu schließen, daß Heraklit den Gährungswirbel im Gerstentranke (cf. STUD I 78), d. h. in dem aus verschiedenen Ingredienzien zubereiteten Mischtrank (vgl. meine ausführlichen Darlegungen über den Mischtrank in „Die anakrumatischen Worte", Memnon II 1), als Gleichnis verwendete, um zu zeigen, daß auch die stets wirbelnden Dinge, die Gestirne und die Himmelswölbung, nicht ewig sind. Wie tief diese kosmologische, wegen der Analogie zwischen πόλις und κόσμος aber auch politisch deutbare Vorstellung mit Heraklits Philosophie verknüpft war, drückt sich darin aus, daß die biographische Konstruktion sich ihrer bemächtigte. Während nämlich Themist. π. ἀρετ. p. 40 (DFV² I 57, 13) den Heraklit vor seinen Mitbürgern einen Mischtrank anrühren und verzehren läßt, um sie zur Mäßigkeit anzuspornen, hat sich bei Plut. de garr. 17 p. 511, 8 C (DFV² I 57, 29) der ältere Zug erhalten, daß er ihnen damit ein Beispiel für die Notwendigkeit der ὁμόνοια gab; denn der Trank wird wegen der στάσις in ihm verschluckt. Der Sinn ist: Eintracht erhält die Stadt: Gährung zersetzt sie.

[16]) Zum Mischtrank vgl. „Die anakrumatischen Worte" Memnon II 1 (1908).

[17]) Nach Zenon ist dieses Schema die Gegenüberstellung der ὑλικὴ und λογικὴ οὐσία (vgl. Arnim, Fragmente der Stoiker [im folgenden als AFSt. zitiert] I 24 nr. 85),

A. I.	ἡμέρη	— εὐφρόνη	:	γῆ
II.	χειμών	— θέρος	:	ἀήρ
B. III.	πόλεμος	— εἰρήνη	:	ὕδωρ
IV.	κόρος	— λιμός	:	πῦρ

II ist schon durch die von Heraklit gewählten meteorologischen Ausdrücke zur Luft, IV durch die Lehre von der ἐκπύρωσις zum Feuer bezogen. Die Stellung von I und III ergibt sich danach von selbst.

III.

Nach fr. 30 ist der κόσμος ein πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ σβεννύμενον μέτρα. Erglimmen und Verlöschen entsprechen der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, d. h. dem Gegensatze Κόρος und Χρησμοσύνη. Also sind die Maße der Weltbildung und Weltzerstörung Zeitmaße: sie bestimmen den Abstand der Weltperioden. Daß diese Maße von dem Lehrer des πάντα ῥεῖ als ῥυθμοί (man beachte den Anklang im Notarikon) gedacht wurden, erhellt aus Plut. de E delph. 9 p. 288 F—289 C, wo Apollon und Dionysos, Παιάν und Διθύραμβος, Κόρος und Χρησμοσύνη einander gegenübergestellt und der Χρησμοσύνη als διακόσμησις drei Monate des Winters, dem Κόρος aber als ἐκπύρωσις die neun Monate der übrigen drei Jahreszeiten zugeordnet sind, so daß sie sich zueinander wie 1 : 3 verhalten. Außerdem fällt noch auf, daß Κόρος ◡ ◡ zwei kurze Silben, Χρησμοσύνη zwei kurze und zwei lange — ◡ ◡ — enthält. Rechnet man nämlich die Kürze als eine Zeiteinheit, die Länge als zwei, so verhält sich Κόρος zu Χρησμοσύνη in der Tat wie 2 : 6 Zeiteinheiten, d. h. wie 1 : 3.

Aus diesen Beziehungen ergibt sich:

1. II verhält sich zu IV wie das irdische Jahr zum Weltenjahr.

2 Die kosmischen Zeitmaße dachte Heraklit, da er die Weltperioden durch Κόρος und Χρησμοσύνη bezeichnete, als Rhythmen; die μέτρα, von denen er spricht, sind solche im engeren Sinne des Wortes.

3. Es ist zu untersuchen, inwieweit die Gegensatzsymbolik, in welcher jetzt vor allem das Paar κόρος—λιμός auffällt, ebenfalls auf metrischen Prinzipien aufgebaut sein kann.

---

nach Chrysipp die der ὑλικὴ und πνευματικὴ οὐσία (AFSt. II 144 nr. 439). Die gegensätzliche Anordnung darf, unabhängig von den stoischen t. t., in Hinblick auf die ὁδὸς ἄνω κάτω wohl schon Heraklit zugemutet werden.

Der obige Zusammenhang zwischen Weltenjahr und Metrik kann auf Grund dieser Bemerkung durch zwei Parallelen gestützt werden.

Man erhält bei dieser Untersuchung das Resultat:

dreisilbig:	ἡμέρη	— εὐφρόνη	— ∪ —	— ∪ —	konform,
zweisilbig:	χειμών	— θέρος	— —	∪ ∪	konträr,
dreisilbig:	πόλεμος	— εἰρήνη	∪ ∪ ∪	— — —	konform,
zweisilbig:	κόρος	— λιμός[18])	∪ ∪	∪ ∪	konträr.

Im ganzen hat man 20 Silben, u. zw. 9 lange, 11 kurze, zusammen 29 Zeiteinheiten. Die positiven Begriffe umfassen 15, die negativen 14, die in den einzelnen Paaren vorangehenden 14, die nachfolgenden 15 dieser Einheiten. Die Differenz der Zeiteinheiten beträgt also, wie immer man die Begriffe systemgerecht ordnen mag, 1.

Bezeichnet man die positiven Begriffe symbolisch durch +, die negativen durch —, so erhält man für I—IV:

A.: + — — + | B.: — — + —

und wenn man die Konformitäten und Kontrarietäten des Metrums mit einbezieht:

A. I. + — +
II. — + —
B. III. — + —
IV. + — +

Die Dauer eines Weltenjahres betrug bei Heraklit 10 800 Jahre[19]). Schon STUD I 115 zu 69,29 wies ich darauf hin, daß 10000 im milesischen Zahlensysteme durch Α mit diakritischem Punkte (zum Unterschiede vom ungekennzeichneten Α = 1000) und 800 ebenso durch Ω bezeichnet werden konnte[20]) und sagte daher: „Das Weltenjahr war mithin nicht nur spekulativ, sondern auch grammatisch Anfang und Ende der Welt, also schon bei Heraklit der Λόγος ΑΩ".

---

[18]) Das ι in λιμός ist lang. Die Regelmäßigkeit des übrigen Schemas zeigt aber, daß Heraklit es als kurz betrachtete, da er offenbar nur Η, Ω und die Diphthonge (ΕΥ, ΕΙ) als wirkliche Längen gelten ließ.

[19]) Über diese Zahl vgl. STUD I 69.

[20]) Die andere mögliche, systematisch korrekte, praktisch aber seltenere Schreibung ΙΩ wird später noch eingehend besprochen werden.

1. Die Pythagoreer bezeichneten nach Aristoteles den Abstand vom höchsten bis zum tiefsten Tone (3 Oktaven) auf ihren Flöten durch die Buchstaben A bis Ω (DFV² I 276, 1) und lehrten — offenbar in engem Anschluß an solche Vorstellungen[21]) — die Harmonie der Sphären.

2. Der Hexameter wurde als ὄρθιον ἑξαμερὲς τεττάρων καὶ εἴκοσι μέτρων von Orpheus oder Phemonoe (cf. Lobeck, Agl. 233 f.) oder von Musaios (Alcidamas contr. Palam. or. p. 75) zusammen mit den Zahlen (d. h. Buchstaben) erfunden. Man rechnete also jeden Fuß des Hexameters (— ◡ ◡) mit vier Zeiteinheiten, so daß man ihrer $6 \times 4 = 24$, entsprechend den 24 Zahlenbuchstaben erhielt. Hiermit knüpfte man aber an eine kosmologisch-symbolische Vorstellung an: denn das Zepter des Zeus bestand nach orphischer Lehre ebenfalls aus 24 Maßen (πισύρων καὶ εἴκοσι μέτρων Abel, Orphica p. 197 fr. 116).

Diese Parallelfälle machen wohl sehr wahrscheinlich, daß Heraklit selbst schon Anfang und Ende des Weltenjahres durch ΑΩ darstellte. Dann war ihm aber die Zahlenrechnung mit Buchstaben geläufig[22]), so daß, namentlich in Berücksichtigung der soeben nachgewiesenen Anklänge an orphische und pythagorische Zahlensymbolik, zu untersuchen ist, ob nicht das Begriffsschema von fr. 67 zahlensymbolische Struktur besitzt. Sollte eine solche vorliegen, so kann man schon jetzt voraussagen, daß sie sich auf die Metrik der Weltperiode zu beziehen haben wird. Da die Differenz der Zeiteinheiten der positiven und der negativen Begriffe in allen systematisch zulässigen Anordnungen 1 beträgt, werden wir zu erwarten haben, daß vor allem dieses Verhältnis, dann aber die Zahl 24 der Metra in der Zahlensymbolik des Schemas zum Ausdrucke komme.

Schon die Verteilung der Vokale und Konsonanten[23]) entspricht diesem Prinzip. Das Schema enthält 24 Vokale und

---

[21]) Über die Symbolik, durch welche die harmonischen Tonverhältnisse im Namen des Pythagoras zum Ausdrucke kamen, vgl. meinen Aufsatz ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ in dieser Zeitschrift Bd. XXI (1908) S. 240 ff.

[22]) Über die Methoden des Zahlenrechnens mit Buchstaben siehe ΠΥΘΑΓΟΡΑΣ a. a. O. Man beachte, daß die bekannte, späte Methode isopsephischen Rechnens nur das jüngste, milesische Zahlenalphabet benützt und der alten Buchstabensymbolik schon recht ferne steht.

[23]) φωνήεντα (ΑΕΗΙΟΥΩ), ἡμίφωνα (ΛΜΝΡ-ΣΖΞΨ), ἄφωνα (ΒΓΔ-ΠΚΤ-ΦΧΘ) unterschied schon Platon, Philebos 17 E. Über die kosmische Bedeutung dieser Einteilung $(7 + 8 + 9 = 24)$ vgl. STUD II und III 325 ff.

23 Konsonanten. Ferner erhält man durch die Rechnung folgende Werte [24]):

I.	48	ΗΜΕΡΗ	161	13 Buchstaben
	98	ΕΥΦΡΟΝΗ	1133	
II.	85	ΧΕΙΜΩΝ	1505	11 „
	63	ΘΕΡΟΣ	384	
III.	92	ΠΟΛΕΜΟΣ	495	13 „
	58	ΕΙΡΗΝΗ	181	
IV.	75	ΚΟΡΟΣ	460	10 „
	65	ΛΙΜΟΣ	350	

Wieder umfassen II und III zusammen 24, I und IV zusammen 23 Buchstaben und außerdem geben die Summen der Zahlenwerte der einzelnen Worte zu folgenden Bemerkungen Anlaß:

Die Summe links: 584.

$584 = 4 \times 146$; $146 =$ ΗΜΕΡΗ + ΕΥΦΡΟΝΗ.

$584 + 1 = 24^2 + 9 =$ ΩΙ im Vierundzwanzigersystem.

ΩΙ differiert von 584 wie die Metra der positiven von denen der negativen Begriffe um 1.

ΩΙ ist im milesischen System $810 = 460 + 350 =$ ΚΟΡΟΣ + ΛΙΜΟΣ [25]).

ΙΩ, die Inversion von ΩΙ, entspricht der Inversion des Schemas (wenn man mit IV beginnt, mit I schließt) und ist die zweite mögliche Schreibart der Zahl 10 800 [26]).

Die Summe rechts: 4669.

$4669 = 23 \times 203$ entsprechend den 23 Konsonanten,

$= 29 \times 161$ entsprechend den 29 Metra.

$= 23 \times 7 \times 29$. Man beachte $161 =$ ΗΜΕΡΑ.

Ferner: I und IV sind zusammen $286 = 11 \times 26$

II und III sind zusammen $298 = 2 \times 149$

---

[24]) Links stehen die Worte nach dem additiven, rechts nach dem milesischen System.

[25]) Nicht ΚΟΡΟΣ + ΧΡΗΣΜΟΣΥΝΗ, da Heraklit die W e l t o r d n u n g und die in ihr waltenden M ä c h t e, und nicht die W e l t w a n d l u n g e n und die sie beherrschenden symbolischen P e r s o n e n in dem Schema darstellte. ΚΟΡΟΣ und ΧΡΗΣΜΟΣΥΝΗ verhalten sich wie 1 : 3; das Weltenjahr umfaßt d r e i babylonische Sare (das Sar gleich 3600 Jahre).

[26]) Über die Göttin ΙΩ und ihren Wächter ΑΡΓΟΣ samt ihren Beziehungen zur Chronologie gedenke ich an anderer Stelle zu sprechen.

nach dem additiven System. Über die Bedeutung der Zahl 26 kann ich hier wegen Raummangel nicht eingehender sprechen, dagegen ist ΚΟΡΟΣ = 75 doppelt genommen um 1 verschieden von ΧΡΗΣΜΟΣΥΝΗ = 149, so daß II + III der Verdoppelung von ΧΡΗΣΜΟΣΥΝΗ gleich sind.

IV.

Herr Dr. Michael Berkowicz machte mich mündlich darauf aufmerksam, daß die Bibel Gen. VIII 22 ein dem heraklitischen ähnliches Gegensatzschema: Saat Ernte, Sommer Winter, Kälte Wärme, Tag Nacht, aufweist.

Zwei dieser Paare: Sommer Winter, Tag Nacht, kehren direkt bei Heraklit wieder. Saat Ernte erinnert an κόρος λιμός[27]); Wärme Kälte läßt sich durch die jüdische Tradition auf πόλεμος εἰρήνη beziehen[28]). Dadurch ist die Übereinstimmung, abgesehen von der Anordnung, eine vollständige. Daher liegt es nahe, auch die hebräischen Worte auf ihre Zahlenwerte zu prüfen[29]).

Hierfür ist voranzuschicken, daß Gott, indem er den Wechsel jener vier Gegensätze unverbrüchlich beschließt, Gen. IX 11 zusagt, keine Sintflut mehr über die Welt zu bringen. Vorher aber pflegte die Sintflut in regelmäßigen Intervallen einzutreten; denn das Geschlecht der Turmbauer[30]) berechnete, daß der Himmel alle 1656 Jahre[31])

---

[27]) Vgl. unten VI.

[28]) Zunächst sei hier hervorgehoben, daß ich sämtliche, im folgenden benutzte Nachweise aus der jüdischen Literatur, sofern sie nicht in den Monumenta Talmudica (Akademischer Verlag, Wien 1907, im folgenden stets mit MT gekürzt) gegeben sind, Herrn Dr. Berkowicz verdanke. Die Tradition, durch welche die Beziehung zu Heraklit hergestellt wird, sagt, daß R. Jochanan lehrte, die W e l t sei aus Feuer und Schnee geschaffen worden (Gen. rab. X 5 MT I 183, 6 Nr. 655), während nach Rab H i m m e l = Feuer + Wasser (אש + מים = שמים Gen. rab. IV 7 MT I 191, 8 Nr. 678) ist und Hiob XXV, 2 „er stiftet F r i e d e n in seinen Höhen" nach R. Schimeon ben Jochai damit erklärt wird, daß der Himmel von Wasser, die Sterne von Feuer sind, und daß sie miteinander ohne S t r e i t hausen.

[29]) Für jene Leser, welche die Methode der jüdischen Gematria nicht kennen, sei bemerkt, daß man die Buchstaben א—ט den Zahlen 1—9, י—צ den Zahlen 10—90, ק—ת den Zahlen 100—400 gleichsetzte. Dieses System findet sich für uns zuerst auf einer Münze d. J. 135 v. Chr., ist aber, wie seine detaillierte Analogie zum milesischen zeigt, mindestens eben so alt wie dieses.

[30]) Zu der Tradition, daß die Turmbauer v o r der Flut lebten und d u r c h dieselbe, eben wegen des Turmbaues bestraft wurden, vgl. meine Besprechung der MT im Memnon II 1.

[31]) Den Hinweis auf die Flutzahl verdanke ich ebenfalls Herrn Dr. Berkowicz.

ins Wanken kommt, und wollte daher Stützen für ihn machen, eine im Norden, eine im Süden, eine im Westen und eine im Osten[32]) (Gen. rab. 38,6). Diese Berechnung stützt sich offenbar auf das biblische Gegensatzschema; denn wenn man קור und חום plene schreibt, erhält man:

I.	זרע	277	677	II.	קיץ	200	488
	קציר	400			חרף	288	
III.	קור	306	360	IV.	יום	56	131
	חום	54			לילה	75	

Es ist I + IV = 808, II + III = 848; Gesamtsumme $1656 = 3^2 \times 2^3 \times 23$.

Die Gesamtsumme ist so gebaut, daß sich in ihren Faktoren die Zahl 23 dreimal wiederholt, da nämlich auch die Faktoren $3^2 \times 2^3 = 2^3 \times 3^2$ die Ziffern von 23 wiederholen.

Die Übereinstimmung dieser Art Zahlensymbolik mit der heraklitischen ist auffällig; auch bei Heraklit hatten wir ein Produkt 203×23; an Stelle von 203 bietet die jüdische Symbolik $3^2 \times 2^3$.

Für die Untersuchung des Heraklitfragmentes ist jetzt, nach Auffindung einer so merkwürdigen Beziehung, von großer Wichtigkeit, ob das Gematrion 1656 eben so alt wie das biblische Schema oder jünger ist. Seine Zahlenstruktur ist konzinner, abgeglichener — allerdings aber, da sie sich nur nach einem Zahlensysteme richtet, auch einfacher und beziehungsärmer — als die des heraklitischen. Daher ist es gewiß nicht Nachahmung eines fremden (etwa hellenischen) Vorbildes und — obgleich es קור und חום plene geschrieben voraussetzt — nicht erst das Ergebnis midraschischer, klügelnder Kabbalistik. Vielmehr ist mir auf Grund der hervorgehobenen Merkmale, dann aber auch, weil eine den Babyloniern ebenfalls geläufige Periodizität der Flut darin vorausgesetzt wird, wahrscheinlich, daß es älter ist als der masoretische Text und daß der Midrasch die Zahl 1656 ohne Kenntnis der Zahlenstruktur in der Genesisstelle aus alter, auch der masoretischen Chronologie ge-

[32]) Eine andere Version von Flut- und Brandsage knüpft an Seth an. Sein Geschlecht wußte, daß die Welt entweder durch Flut oder Brand zerstört werden wird, und verfertigte eine steinerne Säule, der das Wasser, eine tönerne, der das Feuer nichts anhaben konnte, um auf ihnen ihre Lehre der Nachwelt zu überliefern (Joseph. Flav. Antiqu. I 2, 3).

läufiger [33]) Tradition [34]) geschöpft hat. Erst durch die Aufnahme des Schemas in den masoretischen Text wäre alsdann die Pleneschreibung entfallen, da man den Zahlenwert damals schon entweder nicht mehr kannte oder nicht beachtete [35]).

V.

Der zweite Teil des fr. 67 erhält seine beste Aufklärung durch eine sethianische Überlieferung bei Hipp. ref. V 21 (210, 42 Schn.): τὴν ἀκτῖνα τὴν φωτεινὴν ἄνωθεν ἐγκεκρᾶσθαι, καὶ τὸν σπινθῆρα τὸν ἐλάχιστον ἐν τοῖς σκοτεινοῖς ὕδασι κάτω καταμεμῖχθαι λεπτῶς καὶ συνηνῶσθαι καὶ γεγονέναι ἐν ἑνὶ φυράματι, ὡς μίαν ὀσμὴν ἐκ πολλῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων, καὶ δεῖ τὸν ἐπιστήμονα τῆς ὀσφρήσεως ἔχοντα κριτήριον εὐαγές ἀπὸ τῆς μιᾶς τοῦ θυμιάματος ὀσμῆς διακρίνειν λεπτῶς ἕκαστον τῶν καταμεμιγμένων ἐπὶ τοῦ πυρὸς θυμιαμάτων, οἱονεὶ στύρακα καὶ σμύρναν καὶ λίβανον, ἢ εἴ τι ἄλλο εἴη μεμιγμένον. Durch dieses Gleichnis wird eine Beziehung zwischen der Spezereienmischung im Rauchopfer und der Elementenmischung im Weltall statuiert. Es stellt außerdem mit den Worten ἐπιστήμονα τῆς ὀσφρή-

---

[33]) Vgl. über die 1656 Jahre von Adam bis zur Flut A. Bosse, die chron. Syst. d. A. T. in Mitt. d. vorderasiatischen Ges. 1908 XIII, 2 S. 30, wo eine Beziehung zu Berosus wahrscheinlich gemacht wird, sowie in Memnon II 2 meinen „Bericht über den gegenwärtigen Stand der Zahlenforschung“, wo ich auf Bosses Arbeit und Oskar Goldbergs merkwürdige Broschüre: „Die fünf Bücher Mosis, ein Zahlengebäude. Die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift“ Berlin 1908, näher eingehe. Die Darlegungen über die Änderung des Schemas im masoretischen Text werden durch Goldbergs Entdeckungen nicht betroffen.

[34]) Vgl. über die Periodizität von Flut und Brand Berosus ap. Seneca Nat. qu. III 29 (FHG II 510 fr. 21), wonach die babylonische Periode der Präzession der Sonne, also einem Zyklus von 2592 Jahren, entnommen sein muß. Wahrscheinlich sollten Flut und Brand in Abständen von $1296 = 6^4$ Jahren aufeinander folgen. Es ist wichtig, daß durch Vermittlung der Sethsage ein Weg von der bloß auf eine Flutperiodizität deutenden Zahl 1656 zu der babylonischen Vorstellung vom Wechsel zwischen Flut und Brand führt; denn da in dieser zweiten, vollständigeren Lehre der wesentliche Gedanke des heraklitischen Systemes wiederholt wird, sind die sonstigen Anklänge des biblischen Schemas an das heraklitische in Hinblick auf die oben gemachten Annahmen weitaus verständlicher.

[35]) חם und קר haben, defekt geschrieben, im mas. Text die Bedeutung Kälte und Wärme (LXX ψῦχος-καῦμα). Achtet man aber auf die Regelmäßigkeit im Wechsel der positiven und negativen Begriffe, so erkennt man, daß sie eben durch diese Bedeutung durchbrochen wird. Man erhält nämlich: Saat ∼ Ernte, + — (da nach jüdischer Auffassung die Saat der Geburt, die Ernte dem Tod entspricht).

σεως ἔχοντα κριτήριον εὐαγὲς κτλ. den engsten gedanklichen Zusammenhang zwischen unserem fr. 67 und fr. 7: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν her.

Die Überraschung, bei den Sethianern höchst bedeutsame Erläuterungen zu Heraklit zu finden, schwindet, wenn man beachtet, daß schon der Name dieser gnostischen Sekte sich wohl von eben jenem Seth herleitet, welcher die periodische Abfolge von Weltenbrand und Weltenflut vorherwußte und als Erfinder der Schrift, als Entdecker aller Wissenschaft, galt. Gewiß haben die Sethianer nicht minder als zahlreiche andere Häretiker selbst jene Doktrinen, welche sie nicht dem Judentum entnahmen, in ihrer synkretistischen Art durch schriftkundige Interpretationen aus der jüdischen Überlieferung gestützt, daneben aber auch wesentliche Teile ihrer Lehren direkt aus der orthodoxen Tradition annektiert [36]).

Wichtige Abweichungen vom rein jüdischen Denken zeigen sich jedoch in ihrer Lehre vom πνεῦμα, welche sie ebenfalls auf das Rauchopfer bezogen. Sie lehrten nämlich nach Hipp. V 19 (200, 66 Schn.): αἱ δὲ τῶν ἀρχῶν, φησίν (sc. Σηθιανοί), οὐσίαι φῶς κα

Sommer ∾ Winter, + —, dagegen invers Kälte ∾ Wärme, — +, und wieder richtig Tag ∾ Nacht, + —. Diese Abweichung berichtigt sich, wenn man annimmt, daß erst im Bibeltext die Pleneschreibung verlassen und dadurch die Bedeutung der Worte geändert wurde. Man wird קור von קרר, quellen, als Licht (die Bedeutung „kalt" wäre erst vom „Quell"wasser entnommen worden), חום von חמם im Sinne von verbrannt, schwarz (vgl. Gen. XXX, 40 LXX μέλαν) als dunkel zu verstehen haben. Das Paar Licht ∾ Dunkel (+ —) entspricht aber der Regel in der Abfolge der positiven und negativen Begriffe des Schemas. Die Beziehung von Licht ∾ Dunkel zu πόλεμος εἰρήνη ist ebenfalls durch sämtliche antike Theogonien viel unmittelbarer gegeben als durch die künstliche, in der jüdischen Tradition hergestellte, von Feuer und Schnee zu Streit und Frieden.

[36]) So findet sich z. B. ihre Lehre von der Analogie zwischen Gebärmutter und Weltall ganz ähnlich in der jüdischen Tradition (vgl. die Lehre des R. Berekhiah Lev. r. 31, 8 MT I 205, 35 Nr. 713). Sie nahmen im Weltall oben Licht—Feuer, unten Finsternis—Wasser, dazwischen das πνεῦμα an. Indem es über das Wasser weht, macht es Wellen (κύματα ποιεῖ) und schwängert das All (ἐγκύμονα ποιεῖ). Ähnlich Exod. r. XV 32 (MT I 181, 38 Nr. 650): „Drei Schöpfungen sind der Welt vorangegangen: Wasser, Wind (πνεῦμα), Feuer. Die Wasser wurden schwanger und gebaren Finsternis, das Feuer wurde schwanger und gebar Licht, der Wind wurde schwanger und gebar Weisheit. Und durch diese sechs Schöpfungen wird die Welt erhalten." Näheres über die Beziehungen der Sethianer zur Merkabalehre siehe auch in meiner Besprechung von Dr. D. Neumark, Gesch. d. jüd. Philosophie des Mittelalters in Memnon II 2.

σκότος[37]). τούτων δέ ἐστιν ἐν μέσῳ πνεῦμα ἀκέραιον· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ τεταγμένον ἐν μέσῳ τοῦ σκότους, ὅπερ ἐστὶ κάτω, καὶ τοῦ φωτός, ὅπερ ἐστὶν ἄνω, οὐκ ἔστι πνεῦμα ὡς ἀνέμου ῥιπὴ ἢ λεπτή τις αὔρα νοηθῆναι δυναμένη, ἀλλ' οἱονεὶ μύρου τις ὀσμὴ ἢ θυμιάματος ἐκ συνθέσεως κατεσκευασμένου λεπτὴ διοδεύουσα δύναμις ἀνεπινοήτῳ τινὶ καὶ κρείττονι ἢ λόγῳ ἐστὶν ἐξειπεῖν φορᾷ εὐωδίας. was noch mit der jüdischen Auffassung übereinstimmt, wichen aber alsbald teilweise von ihr ab, indem sie den Ton des Windes, der über das Wasser weht, mit dem Zischen einer Schlange (Hipp. ibid. 206, 88), das Wehen selbst aber mit dem Flügelschlage eines Vogels[38]) verglichen. Dabei hatten sie den Grundstoffen von Anfang an ihrer Natur entsprechende Lagen im Weltraume zugeteilt und glaubten, jeder dieser Stoffe strebe nach seinem heimischen Orte, so wie das Eisen nach dem Magnetstein, die Schnitzel nach dem Bernstein. Das Feurige trachte, nach oben zum Lichte zu gelangen, das Wässrige nach unten zu der Finsternis, das Gold aber zum Zentrum der Welt, nämlich zur Mitte des θαλάσσιος ἱέραξ, den man oben als flügelschlagenden Vogel im Luftbereich, unten als zischende Schlange im Wasserbereich dachte[39]).

---

[37]) Ist die Deutung קור = Licht חום = Finsternis richtig, dann könnten beide Worte mit ihrem bedeutungsvollen Zahlenwert 360 für die sethianischen Begriffe σκότος und φῶς als hebräische Vorlage vermutet werden. Die Wahl beider Worte würde sich aus dem Streben nach einem angemessenen Zahlenwert erklären.

[38]) Der Habicht hält nach der traditionellen Erklärung von Hiob XXXVII 26 mit seinen Flügeln das Wehen des Südwindes (urspr. wohl, wie der mit den Fittigen die Sonnenscheibe verdeckende Phönix, den Sonnenbrand) auf, durch das ohne diesen Schutz die Welt verdorren würde (Baba bathra 25a MT I, 219, 45 Nr. 752).

[39]) Hipp. ref. V 21 p. 212, 70 Schn. πάντα οὖν τὰ συγκεκραμμένα ἔχει χωρίον ἴδιον καὶ τρέχει πρὸς τὰ οἰκεῖα, ὡς σίδηρος πρὸς τὴν ἡρακλείαν λίθον καὶ τὸ ἄχυρον ἠλέκτρου πλησίον καὶ τῷ κέντρῳ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος τὸ χρυσίον. Die Peraten sagen ausdrücklicher (Hipp. ibid. 198, 32): μεταφέρει δὲ [sc. ὁ ὄφις], φησί [sc. οἱ Περᾶται], ⟨μετ' αὐτῶν τὸ φῶς διαυγάζον τὸ πᾶν ἐν τῇ πρωτογόνῳ χορᾷ αὐτοῦ, ὅτε ἀναβλέπει ὁ ὄφις ἔχων τὴν μορφὴν ἱέρακος. σκότος δὲ γίνεται, ὅτε⟩ καμμύουσι ὀφθαλμοῦ βλέφαροι, ὥσπερ ὁ νάφθας τὸ πῦρ πανταχόθεν εἰς ἑαυτὸν ἐπισπώμενος [cf. Sext. Emp. adv. math. VII 130 DFV² I 60, 16 ὄνπερ οὖν τρόπον οἱ ἄνθρακες πλησιάσαντες τῷ πυρὶ κατ' ἀλλοίωσιν διάπυροι γίνονται, χωρισθέντες δὲ σβέννονται, οὕτω κτλ. als heraklitisches Gleichnis für die vom Logos getrennte Seele]. μᾶλλον δὲ ὥσπερ ἡ ἡρακλεία λίθος τὸν σίδηρον, ἄλλο ⟨δὲ⟩ οὐδέν, ἢ ὥσπερ ἡ τοῦ θαλασσίου ἱέρακος κερκὶς τὸ χρυσίον, ἕτερον δὲ οὐδέν. ἢ ὥσπερ ἄγεται ὑπὸ τοῦ ἠλέκτρου τὸ ἄχυρον, οὕτω κτλ. Die in ⟨⟩ mutmaßlich ergänzte Lücke scheint den Gedankengang der ägyptischen Schrift des Epeis enthalten zu haben, wie ihn Philo Byblius nach Sanchuniathon dem Eus. praep. evang. I 10 p. 40 (FHG III 571 f.) darbot.

Durch diese Gleichnisse wird das πνεῦμα einerseits als Wohlgeruch, der sich durch die Welt wie der vom Räucherwerk aus geradlinig aufsteigende Rauch ausbreitet, anderseits als das mystische Mischwesen des Meersperbers gedacht. Das Gleichnis vom Eisen und vom Magneten, den Knochen des Horus und Typhon, ist ägyptisch (Plut. de Is. et Os. 62 p. 376 B), der Meersperber scheint auch den Juden in seiner von den Sethianern vorgetragenen Form nicht fremd gewesen zu sein[40]), aber dazu, daß das Gold dem Zentrum des Meersperbers zustrebt, vermag ich nur Heraklits fr. 90 vom Umsatz des Alles gegen das Feuer wie der Waaren gegen das Gold zu vergleichen, woraus hervorgeht, daß die Sethianer nicht anders als er das Gold als Symbol der Wandlung des Feuers in das πνεῦμα behandelt haben müssen. Ist doch auch die von dem Phöniker[41]) Zenon ausgehende, stoische Pneumatologie mit ihren Grundbegriffen πνεῦμα,

[40]) Die jüdische Vorstellung vom Meersperber zeigt sich am reinsten Baba bathra 73 b: „(R. bar bar Chana erzählt:) Eines Tages gingen wir in ein Schiff und sahen einen Vogel, der stand bis zu seinen Knien im Wasser, und sein Haupt reichte zum Himmel. Und wir dachten: Es ist kein Wasser darin, und wir wollen hinabsteigen und uns abkühlen. Da kam eine Himmelsstimme und sagte uns: Steiget hier nicht aus; denn es fiel die Axt eines Tischlers hinein und seit sieben Jahren ist sie noch nicht zum Boden gelangt .... R. Aschi sagt: Das ist dieser Ziz des Feldes [זין שׂדי]; denn es steht geschrieben: ‚Und der Ziz des Feldes ist bei mir‘ (Ps. L 11).“ Die LXX übersetzen hier ὡραιότης ἀγροῦ, aber Ps. LXXX 14 ὄνος ἄγριος im Zusammenhang mit dem Schwein des יע*ר, worunter entweder יער, Wald, oder wahrscheinlicher, zumindest im Sinn der LXX, יאר, Nil, zu verstehen ist. Dann würde ὄνος (vgl. Plut. de Is. et Os. 30 p. 362 F) ἄγριος sich ebenso wie das Schwein des יאר (Nilpferd) auf Typhon, ὡραιότης ἀγροῦ auf Horus beziehen. Das Targum zu Ps. L 11 interpretiert, offenbar indem es die rabbinische Erzählung vom Meere auf das Land überträgt: „Und der Hahn (תרנגול, vgl. z. B. den hahnenköpfigen Abraxas, der meist in einen Schlangenleib endet) des Feldes, dessen Knie auf der Erde sind und dessen Haupt zum Himmel reicht, ist bei mir.“ Im Anschlusse an die zitierte Stelle in Baba bathra sagt R. Judan ben R. Simeon nach Lev. r. 22 (Jalkut zu Ps. L.): „Wenn er (sc. der זין) seine Flügel ausbreitet, verdunkelt er das Rad der Sonne [nach Epeis und den Peraten bewirkt er dies nicht durch Öffnen der Flügel, sondern durch Schließen der Augen]. Das ist, was geschrieben steht: ‚Fliegt etwa durch deine Einsicht der Habicht (נץ) auf und breitet seine Flügel gegen Süden aus?‘ (Hiob. XXXIX 26. LXX: ἐκ δὲ τῆς σῆς ἐπιστήμης ἕστηκεν ἱέραξ ἀναπετάσας τὰς πτέρυγας ἀκίνητος, καθορῶν τὰ πρὸς νότον;).“ Und warum wird er זין genannt? Weil er verschiedene Arten von Geschmack hat, von dem und von dem (vom Reinen und vom Unreinen)“. Raschi kennzeichnet den נץ, wo immer er seiner Erwähnung tut, als einen Engel in der Gestalt eines Sperbers.

[41]) Diog L. VII 1. 26.

τόνος, ἕξις[42]) bloß die philosophisch-systematische Ausgestaltung der mythischen Vorstellung vom Meersperber (πνεῦμα), der zwischen Licht und Finsternis ausgespannt (τόνος) die Welt zusammenhält (ἕξις).

Die soeben erläuterten mythologischen und philosophischen Vorstellungen vom Meersperber, von dem Zentrum der Welt, endlich von der durch seinen πνευματικὸς τόνος bestimmten ἕξις, d. h. von dem οἰκεῖος τόπος der Elemente, mögen in der sethianischen sowie in der von ihr ja sicher relativ unabhängigen, bloß durch die Vermittlung der Phöniker ihr inhaltlich nahestehenden, stoischen Fassung recht jung sein: trotzdem beweist der Umstand, daß schon Anaximander einen οἰκεῖος τόπος der Elemente lehrte[43]), daß auch die Ägypter in ihrer Mythologie das Gleichnis vom Magnet und Eisen zur Erläuterung der einander anstrebenden Gegensätze verwendeten, ja daß das Gold bei Heraklit eine ähnliche Rolle wie bei den Sethianern spielte, in wie ferne Zeiten der Ursprung des ganzen Gedankenkomplexes zurückverlegt werden muß. Seine sethianische Formulierung gibt aber auch den Zusammenhang mit dem Gleichnis vom Mischräucherwerk und da sich oben in Hinblick auf unser fr. 67 auffallende Beziehungen zu jüdischer Zahlensymbolik ergaben, waren diese Lehren der Sethianer eine erwünschte, inhaltlich und kulturell interessante Zwischenform, durch deren Berücksichtigung die jüdische Tradition über das Mischräucherwerk, der ich mich jetzt zuwenden werde, auch in Hinblick auf ihren Zusammenhang mit ägyptischer Symbolik manche Verdeutlichung erfahren wird.

VI.

Das oben (IV) berechnete, biblische Gegensatzschema besteht, wie das heraklitische, aus vier Begriffspaaren, welche vier ewig verbürgte Regelmäßigkeiten des Weltgeschehens umfassen. Wenn das Geschlecht der Turmbauer das Wanken des Himmels, nämlich die Flut, fürchtete, so meinte es damit das Wanken der Säulen des Himmels; denn es wollte ja, entsprechend jeder Himmelsrichtung, in jeder der

---

[42]) AFSt. II 144 ff. (Chrysipp). ΠΝΕΥΜΑ ΤΟΝΟΣ ΕΞΙΣ gehören zahlensymbolisch zusammen, da sie nach miles. System $576 + 670 + 275 = 39^2$ ergeben. Dabei ist $ΠΝΕΥΜΑ = 24^2$, wie hier nicht erwiesen werden kann, ungleich älter als die beiden anderen, die aber wegen der geringen Neigung der Späteren zu solchen Symbolen wohl schon einem älteren Herakliteer und nicht erst der Stoa zuzuschreiben sein dürften.

[43]) cf. STUD II und III 164 f.

vier Weltgegenden einen Turm errichten. Nun verhalten sich die Himmel „gleich der Milch, die man in eine Schüssel tut und die, bevor ein Tropfen von dem Lab [44]) hineinkommt, sich hin und her bewegt, sobald aber ein Tropfen davon hineinkommt, stehen bleibt. Auf gleiche Weise „wankten die Säulen des Himmels‘ (Hiob XXVI, 11); dann aber wurde in sie der Lab gegeben“ (Gen. rab. IV 7 MT I 191, 27 Nr. 678). Während sich diese Lehre auf den Mischtrank bezieht [45]), lehrten manche, man solle שמים als סמים, „Himmel“ als „Gewürze“ lesen. „Wie manche Kräuter gelb, rot, schwarz und weiß sind, so auch die Himmel“ (Gen. rab. IV 7 MT I 191, 22 Nr. 678). Diesen 4 Himmelsfarben entsprechen offenbar die 4 Namen der Erde nach R. Schimeon, Sohn Gamliels: „Sie heißt ארץ, weil die Frühlingswende das Wachstum der Früchte befördert, תבל weil die Sommerwende die Früchte würzt, אדמה, weil im Herbste die Erde durch den Regen zu Schollen wird, ארקא, weil der Winter die Früchte gelb macht“ (Gen. rab. XIII 12 MT I 226, 2 Nr. 764). Diesen 4 Jahreszeiten entsprachen auch die 4 Farben der Parteien in Salomos Hippodrom [46]), ja endlich auch die 4 Gruppen (Kasten) der Bevölkerung unter Salomo.

[44]) Nach Gen. rab. IV 1 MT I 191, 47 Nr. 679 lehrten die Rabbinen, daß die Erstarrung vom mittleren Tropfen ausging. Vgl. AFSt. II 158 Nr. 480, wonach ein Weintropfen sich durch die ganze Welt verteilt.

[45]) Hierzu vgl. meine „Anakrumatischen Worte“ in Memnon II 1, woselbst ich das kosmologische Gleichnis vom Mischtrank ausführlich behandelt und den Lab (ὀπός) in der nämlichen Bedeutung wie bei den Juden auch bei den Pythagoreern (Theol. arithm. π. μον.) nachgewiesen habe.

[46]) Jellinek, Beth ha-Midrasch V 37 f. berichtigend übers. nach Wünsche, Salomos Thron und Hippodrom in Ex oriente lux II 3 S. 38: „R. Jose sagte: Sie (die Teilnehmer an den Wettrennen) waren in 4 Abteilungen geteilt. Der König und seine Diener, die Weisen und Schüler, die Priester und Leviten, waren blau (schwarz) gekleidet, alle Israeliten waren weiß gekleidet, die aus den Flecken und Dörfern und übrigen Ortschaften waren rot gekleidet, und die Völker der Welt, welche aus weiter Ferne gekommen waren, um dem König Geschenke zu bringen, waren halb grün halb gelb gekleidet. Seine Schüler fragten den R. Jochanan: Wozu diese 4 Arten von Kleidern? Er antwortete ihnen: Entsprechend den 4 Tekuphoth (Sonnenwenden). Von der Tekupha des Tischri bis zu der des Thebeth sind die Tage gleichsam blau (schwarz), von Thebeth bis Nisan fällt Schnee; darum waren die Kleider weiß; von Nisan bis Thammuz eignet sich das Meer, um Reisen darauf zu machen, darum waren die Kleider hell (gelbgrün); vom Thammuz zum Tischri werden die Früchte rot, darum waren die Kleider rot.“ Die genau entsprechenden 4 Farben in der antiken Rennbahn sind bekannt.

Das deutende Wortspiel סמים - שמים, welches Himmel und Gewürze aufeinander bezieht, stellt den Zusammenhang der soeben erläuterten, aus jeweils 4 Begriffen bestehenden Symbolgruppen zu dem jüdischen Weihrauchopfer her, welches nach Ex. XXX 34 aus 4 Gewürzen, nämlich Harz, Teufelsklaue, Galbanum, Weihrauch besteht. Der Vers II Chron. III 15 „Und er (Salomo) machte vor dem Hause zwei Säulen, und der Knauf, der sich auf ihrer Spitze befand, betrug fünf Ellen" wurde interpretiert (Wünsche a. a. O.): „Das sind die zwei goldenen Löwen auf der einen Säule und die zwei goldenen Löwen auf der anderen Säule. Und die zwei Löwen auf jeder der Säulen ergossen Wohlgerüche, um zu bestätigen, was gesagt ist: Beim Dufte deiner Wohlgerüche lieben dich עלמות (Hohes Lied I, 3). Lies nicht: Jungfrauen (עלמות) lieben dich, sondern עולמות: Welten..... Und wenn in den Tagen Salomos (aus zwei Löwen) Gewürziges und aus den anderen zwei Löwen Balsam hervorging, so wird es dagegen einst Gießbäche geben, alle von Balsam (1) und Wein (2) und Milch (3) und Honig (4) und allen Arten von Süßigkeit, für die Gerechten bestimmt". Außerdem erläuterte man die 5 Ellen Knaufhöhe nach 1 Kön. VII 23 durch die Worte: „entsprechend dem Weg von 500 Jahren, welcher zwischen Himmel und Erde liegt" (Midr. Tadsche Abschn. II MT I 240, 14 Nr. 798). Auch hier sind die Vorstellungen vom Mischgeruch im Heiligtum und vom Mischtrank im Jenseits analog ausgebaut und kosmologisch eingeordnet. Man hat also etwa folgende Analogien: 4 Himmel (Himmelsrichtungen), 4 Jahreszeiten, 4 Tageszeiten (vgl. Abodah zarah 3 b), 4 Kasten, repräsentiert durch 4 Arten Räucherwerk, 4 Arten Süßigkeit, die 4 Löwenmäulern entquellen, wobei die Ausdehnung der Löwen symbolisch vom Himmel bis zur Erde reicht.

Die Übereinstimmung dieser Symbolik mit dem wesentlichen Inhalte des heraklitischen Schemas wird noch deutlicher durch die Stelle, an welcher das Mischweihrauchopfer vollzogen wurde. Es fand ebenso wie die Mischweinspende auf dem „Steine der Gründung" (אבן שתיה) statt, wobei dem Weine das Schweigen, dem Räucherwerk das Reden günstig war [17]). Da man meinte, der אבן שתיה sei

[17]) R. Jochanan nach Kerithoth 6 b. Hohes Lied VII 3: „Dein Nabel ein gerundetes Becken, dem der Mischwein nicht mangelt" wurde von R. Acha auf den Sanhedrin, der im Nabel der Welt am Grundstein tagt, bezogen (Sanhedr. 37a MT I 238 Nr. 795). Tosephtha Joma III 6: „Ein Stein war dort (im Heiligtum)

der Nabel der Welt, glaubte man also beide Opfer inmitten des Alls zu vollziehen [48]. Nun ist der Grundstein im Heiligtum nur das Abbild des Grundsteines der Welt, der in der Tiefe (תהום) ruht [49], und beiden entspricht im Himmel ein dritter Grundstein: denn das irdische Heiligtum ist nur ein Abbild des himmlischen. Der Grundstein im Heiligtum ist der Nabel der Erde, zugleich aber der Ort des Opferaltares, auf dem auch das Opferblut dargebracht wird (Joma 53 b, Sanh. 26 b). Ihm entsprechend ist der Grundstein im Himmel naturgemäß unter den Gestirnen zu suchen. Es ist jetzt wohl nicht mehr möglich, zu verkennen, daß Heraklits θυμιατήριον bloß die hellenische Form dieses himmlischen Weihrauchaltares ist [50].

---

seit den ersten Propheten, שתיה genannt ..... Man räucherte darauf das Räucherwerk des Allerheiligsten." Vielleicht klingt hier hellenische Systematik in Hinblick auf die innere Einheit der gegensätzlichen Symbole ΛΟΓΟΣ = ΣΙΓΗ = 99 = ΟΥΡΑΝΟΣ an.

[48]) „Das Land Israel liegt in der Mitte der Welt und Jerusalem in der Mitte des Landes Israel und das Heiligtum in der Mitte Jerusalems und die Tempelhalle in der Mitte des Heiligtums und die Bundeslade in der Mitte der Halle und vor der Lade ist der Grundstein, von dem aus die Welt gegründet wurde" (שתת-שתיה, MT I 237, 47 Nr. 792). „So wie der Nabel in der Mitte des Menschen, so ist das Land Israel in der Mitte der Welt, wie es heißt: ‚Die wohnen im Nabel der Erde' (Ez. XXXVIII 12). Und aus ihm wächst der Grundstein hervor" (MT I 237, 40 vgl. Joma 54 b MT I 237, 7 Nr. 791). Auch die Sethianer sind ja der Ansicht, daß jenes, dem Mischdufte gleich das All durchdringende πνεῦμα von der Mitte der Welt ausgehe, und die Bemerkung des Hippolytos, diese Lehre sei διαρρήδην gleich der orphischen vom ὀμφαλός, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία (V 20 p. 208, 4 Schn.) erhält jetzt besondere Bedeutung.

[49]) Auf den Grundstein im tehom bezieht sich R. Jizchak, der Schmied: „Der Heilige, gel. s. er, warf einen Stein ins Meer, und von diesem aus wurde die Welt gegründet" (MT I 237, 19), ferner Sukkah 49 ff. und Makkoth 11a die Legende von David, der mit einer Scherbe die Tiefe besänftigte (freundl. Mitteilung von Herrn Dr. D. Feuchtwang).

[50]) Der Grundstein der Welt, wie ihn R. Jizchak, der Schmied, sich denkt, der Baustein, den Gott verworfen hat und der zum Eckstein wurde (Ps. 118, 22), der eherne Amboß, welcher nach Hesiod (Theog. r. 722 ff.) neun Tage und neun Nächte vom Himmel zur Erde und ebenso lang von der Erde in den Tartarus (tehom) fliegt, die Axt des Tischlers, welche nach der Schifferanekdote des R. bar bar Chanah noch nicht den Grund des Meeres erreicht hat, — das alles sind gleichwertige Symbole in jüdischer und hellenischer Fassung für den ὀμφαλός des Himmels, der Erde oder des All, in welchem sich zugleich der Opferherd befindet, dessen hellenischer Name ἑστία so auffällig an שתיה anklingt, daß man, wenn nicht andere Fälle, in denen absichtlich bedeutsame Worte verschiedener Sprachen

Die spätere Symbolik des Weihrauchopfers bei den Juden hat andere Wege genommen. Entsprechend den 7 Himmeln, unter denen man nicht mehr Weltrichtungen, sondern Sphären verstand, stellte man auch 7 Namen der Erde auf (Aboth di R. Nathan, 37 Abschn. MT I 194 Nr. 686); ihnen hätte man aber selbst nicht durch die geschickteste Auslegung von Ex. XXX 34 sieben Gewürzarten gegenüberstellen können. Vielmehr scheint die später mit Heftigkeit abgelehnte Lehre von 11 Sphären (MT I 195 Nr. 691) dem Rauchopfer zugrunde gelegt zu sein, das man aus 11 durch künstliche Interpretation des Bibelwortes gerechtfertigten Ingredienzien zusammensetzte. Auch nur diese Bevorzugung der Zahl 11 wegen der Übereinstimmung mit den Sphären kann es erklären, weshalb man in der quantitativen Aufzählung der Spezereien ihrer 5 bloß als Zubereitungsingredienzien, welche zur Herstellung einer der 11 Hauptspezereien dienen, bezeichnete, statt einfach ihrer 16 zu zählen. Das Rezept lautete[51]):

1.	צרי	(mas. t. נטף)	je 70 Minen:	280 Minen.
2.	צפרן	(mas. t. שחלת)		
3.	חלבנה			
4.	לבונה			
1.	מור		je 16 Minen:	64 Minen
2.	קציה			
3.	נרד			
4.	כרכם			
1.	קושט			12 Minen
2.	קלופה			3 Minen
3.	קנמון			9 Minen
			zusammen:	368 Minen
4.	Seife von Karschina			9 Kaph.
1.	Kypernwein			3 saar u. 3 Kaph.
2.	Sodomitisches Salz			¼ Kaph.
3.	„Es läßt Rauch aufsteigen"			„ein wenig".
4.	Kraut vom Jarden			„ein wenig".

in gegenseitigem Anklang gewählt wurden (vgl. in den Anakrumatischen Worten die Untersuchung der Analogie אמתלאי — ΑΜΑΛΘΕΙΑ), bekannt wären, auch an eine sprachliche Abhängigkeit denken müßte.

[51]) Sabäische Parallelen auf Grund einiger Funde von mit Aufschriften versehenen Räucherwerkfässern, deren Inhalt z. T. erhalten war, samt

Diese Ingredienzien sind deutlich in Gruppen zu je 4 abgeteilt. Aber die Regelmäßigkeit in den beiden ersten Gruppen wird in der dritten, wegen der beliebten Elfzahl gestörten, durchbrochen. Naturgemäß wäre eine Gewichtfolge 12, 9, [6], 3. Aber für das Gewicht 6 ist kein Ingrediens angegeben, da man ja nur 11, nicht 12 Spezereien haben wollte und die Zahl 368 ihre feste Deutung hatte. „Räucherwerk wird gemacht 368 Minen, 365 entsprechend den Tagen des Sonnenjahres [52]), und drei Minen darüber, von denen der Hohepriester seine vollen Fäuste am Versöhnungstage (zum Räuchern) hereinbringt" (Keritoth 6 a). Da jedoch das מעלה עשן („es läßt Rauch aufsteigen") ein besonders wichtiges, von dem Hause Abtinas geheim gehaltenes Ingrediens war, ohne welches der Rauch nicht in der richtigen Form emporstieg, gehörte es wohl als 12. Räucherwerk zu den 11 anderen hinzu, nicht aber zu den fünf Stoffen, welche man zur Zubereitung der Teufelsklaue benötigte. Daher schlage ich folgende, eine geheime Überlieferung über das des Gewicht des hinzuzufügenden מעלה עשן voraussetzende Rekonstruktion der dritten Gruppe vor:

1.	קושט	12	Minen
2.	קנמון	9	„
3.	מעלה עשן	[6?]	„
4.	קלופה	3	„
	zusammen:	30	Minen.

Danach hätte man in Wirklichkeit am Versöhnungstage 9 (=3 · 3) Minen erübrigt, woferne die restlichen 4 Ingredienzien wirklich nur zur „Verschönerung" der Teufelsklaue dienten [53]). Da aber die Aufzählung nach Erschöpfung der 11 Spezereien ruhig fortfährt, ist die Notwendigkeit einer „Verschönerung" der Teufelsklaue wohl nur eine verlegene Vermutung des R. Schimeon. Die vierte Gruppe lautete offenbar:

---

eingehenden Erläuterungen zu den Namen der einzelnen Ingredienzien des Räucheropfers siehe bei D. H. Müller, Sabbäische Denkmäler in den Denkschr. d. kais. Akad. d. Wissensch. zu Wien, phil. hist. Kl. Bd. XXXIII, 81 ff.

[52]) Das fertige Räucherwerk mochte auch insofern eine Beziehung zum Jahre haben, als man es im Sommer zerstreut aufbewahrte, damit es nicht schimmle, im Winter gesammelt, damit der Geruch nicht verflüchtige (Keritoth 6 b).

[53]) Vgl. übrigens Anm. 59, wo ebenfalls drei überzählige Gewichtseinheiten abgezogen werden müssen, um die Tage des Mondjahres mit den Gewichten in Übereinstimmung zu bringen.

1. Seife von Karschina.
2. Kypernwein.
3. Sodomitisches Salz.
4. Kraut vom Jarden.

Das Geheimnis der Zubereitung des Räucherwerkes und insbesondere die Kenntnis der Pflanze „Es läßt Rauch aufsteigen“ wurde von dem Hause Abtinas [אבטינם] sorgsam bis zum Aussterben dieses Geschlechtes gewahrt (Joma 38 a). Und als sie einmal die Herstellung des Räucherwerkes wegen allzu niedriger Entlohnung verweigerten, konnten fremde, aus Alexandria in Ägypten berufene Meister alles nachahmen, nur nicht das „Es macht den Rauch aufsteigen“. Und dieser Eigenschaft des Rauchopfers konnte man nicht entraten; denn der Hohepriester entnahm aus dem Aufsteigen des Rauches, wo im künftigen Jahre H u n g e r drohte oder S ä t t i g u n g bevorstand (Lev. rab. 20, 4 und Jalkut zu Hiob XXXIX 28).

Hieraus ergibt sich eine wichtige Einsicht. Die ägyptischen Künstler kannten im wesentlichen die nämliche Mischung, welche das schon durch seinen Namen auf die Fremde hinweisende Haus Abtinas verwendete, nur daß man sich in Jerusalem einbildete, der Rauch des Judenopfers steige gerader zum Himmel empor. Auch der Name Abtinas ist auffallend. Er ist nicht jüdisch, sondern hellenisch, u. z. die leicht erklärliche Verstümmelung des Wortes εὔτονος, bei dem man sich der stoischen Lehre von der εὐτονία πνεύματος und der Rolle erinnern möge, die das „Es macht Rauch aufsteigen“ in der Tradition des „Hauses“ Abtinas (Εὔτονος) spielte. So wird denn wahrscheinlich, daß nicht erst durch die erhöhten Forderungen des Hauses Abtinas alexandrinische Künstler in Jerusalem Zutritt fanden, sondern daß das Haus Abtinas selbst nicht aus einheimischen, sondern fremden, vermutlich alexandrinischen Familien bestand.

Die biblische Form des Weihrauchopfers, die nur 4 Ingredienzien kennt, ist also auf jüdischem Boden weitaus älter als die spätere durch das Haus Abtinas aus Ägypten vermittelte, die im wesentlichen eine Verstümmelung des ursprünglich aus 16 Ingredienzien zusammengesetzten Weihrauchopfers zu einer mit der Sphärenzahl übereinstimmenden Mischung von 11 Ingredienzien darzustellen scheint.

VIII.

Ein ägyptisches, aus 16 Ingredienzien bestehendes Mischräucherwerk nennt Plutarch de Is. et Os. 79 u. 80 p. 383 B—384 C κῦφι. Dasselbe wurde unter Absingen heiliger Texte[54]) (ἱερῶν γραμμάτων) zubereitet, die Reihenfolge der Mischung war genau vorgeschrieben (383 E). Auf die Zahl 16 = 4 × 4 als τετράγωνος ἀριθμός scheint man, wie aus Plutarchs rationalistischen Bemühungen hervorgeht, besonderes Gewicht gelegt zu haben. Φανταστικὸν καὶ ὀνείρων δεκτικὸν μόριον (sc. ψυχῆς) ὥσπερ κάτοπτρον[55]) ἀπολεαίνει[56]) καὶ ποιεῖ καθαρώτερον οὐδὲν ἧττον ἢ τὰ κρούματα τῆς λύρας, ᾗς ἐχρῶντο πρὸ τῶν ὕπνων οἱ Πυθαγόρειοι. Man schrieb ihm also eine harmonische, den in diesem Schlummermittel enthaltenen Bestandteilen entsprechende, musikalischen Verhältnissen analoge Zusammensetzung zu. Da uns Gewichtsangaben, welche die Symbolik der Quantitäten ähnlich wie die jüdischen andeuten würden, nicht erhalten sind, müssen wir uns darauf beschränken, dem Texte Plutarchs folgend, die kosmologischen Beziehungen, welche in jedem einzelnen Ingrediens anklingen, so weit sie noch erschließbar oder unmittelbar gegeben sind, zu vermerken. Plutarch berichtet (a. a. O. p. 383 E):

τὸ δὲ κῦφι μῖγμα μὲν ἑκκαίδεκα μερῶν συντιθεμένων[57]) ἐστί.

[1. Gruppe, analog dem Mischtrank[58]).]

1. μέλιτος [Honig, erfunden von Gaia (Demeter) als Schlummermittel für Kronos (Abel, Orphica p. 196 fr. 114), der unter den Eichenwipfeln (da Zeus als aufgehende Sonne den Mond, Kronos, verblassen macht) mittags einschläft. Kosmologisch ist er, zur Person hypostasiert, als Melissos der Amaltheia (ἀμάλη-θεία „göttliche Garbe“ in Beziehung zu Demeter) verbunden.]
2. καὶ οἴνου [Wein, nach Plut. de Is. et Os. 6 p. 353 ὡς αἷμα τῶν πολεμησάντων ποτὲ τοῖς θεοῖς, ἐξ ὧν οἴονται πεσόντων καὶ τῇ γῇ συμμιγέντων ἀμπέλους γενέσθαι, durfte tagsüber nicht getrunken werden (ibid.), offenbar weil er dem Tage, zu dessen Beginn die Söhne der Erde (die als Nebel

[54]) Auch die Juden sagten, während sie das Räucherwerk rieben: „Reibe gut, gut reibe“ (הדק היטב. היטב הדק) nach Kerithoth 6 b.

[55]) Vgl. die Symbolik des Spiegels bei den Orphikern (Dionysos, Narkissos).

[56]) Die Seele ist als Wasserspiegel, das κῦφι als wogenglättendes Öl gedacht.

[57]) Vgl. D. H. Müller a. a. O. über Provenienz und Deutung der meisten im nachfolgenden vorkommenden Spezereien.

[58]) Im Nachfolgenden bitte ich durchweg, meine Anakrumatischen Worte in Memnon II 1 zu vergleichen. Ohne Heranziehung des dort Gesagten und Bewiesenen dürften die meisten hier gegebenen Beziehungen dem Leser unverständlich bleiben.

ihr entsteigenden, also erdgeborenen, Giganten) von der aufgehenden Sonne besiegt wurden, heilig war.]

3. καὶ στάφιδος [lies στάχυος! Nicht von der Weinbeere (σταφίς, ἀσταφίς), die weder zum Mischtrank, noch zum Rauchopfer Beziehung hat, sondern von der „Garbe" ist die Rede, die, kosmologisch hypostasiert, als „göttliche Garbe" (Ἀμάλθεια) dem „Honig" (Μέλισσος) und als „Ziege" mit den vollen Eutern (ἀμολγός) der Mitternacht entspricht.]

4. καὶ κυπείρου [nicht das nach Herodot IV 71 von den Skythen zum Einbalsamieren verwendete Mittel, sondern das Öl aus den Blüten des Kypros-Baumes, im jüdischen Räucherwerk durch den Kypern-„Wein" ersetzt. Erläuterung:

Als Väter der Amaltheia wurden aus den Bestandteilen des Mischtrankes hypostasiert: 1. Μέλισσος (Honig), 2. Αἱμόνιος (Rebenblut, vgl. οἶνος = αἷμα προγόνων bei den Ägyptern), 3. Ὀλῆνος (οὐλαί geschrotene Gerste, Amaltheia selbst olenische Ziege, ihrem Euter entquillt die dem Mischtranke zugehörige Milch), 4. Ὠκεανός (Wasser, Ursprung der Dinge).

Die genaue Übereinstimmung dieser den Mischtrank symbolisch darstellenden Reihe mit den drei ersten Ingredienzien unserer Gruppe erfordert, daß das wogenglättende Öl (in dieser Eigenschaft schon dem Aristoteles π. ζ. γεν. V 5 p. 785 a 30 bekannt) dem Nachtlaufe der Sonne über den Okeanos, in gewissem Sinne also selbst dem Wasser, in dem dieses Gestirn bei seinem Untergang verlischt, entspreche. Demnach gehören zu einander: Honig: Erde (Gaia erfand den Honig), Wein: Feuer, Milch (oder Gerste): Luft, Öl: Wasser.

Den 4 Elementen waren (schon bei Empedokles nach Galen DFV² I 159, 35, entsprechend den 4 Oxyden: ἰός Grünspan, χαλκῖτις rotes Atrament, καδμία Galmei, in reinem Zustand weiß, μίσυ gelbes Atrament, das mit blau verwechselt werden konnte; vgl. mein Farbenenpfindungssystem der Hellenen Lpz. 1905) 4 Grundfarben: grün - rot, weiß - (blau) schwarz zugeordnet (vgl. Joseph. Flav. III 7, 7, der die verschiedenfarbigen Fäden des Tempelvorhanges auf die 4 Elemente deutet; auf dem Vorhange waren nach talmudischer Überlieferung männliche und weibliche Figuren eingewoben, die einander umarmten. Man sagte dem Volke: So wie Mann und Weib einander lieben, so liebt Gott Israel. Vgl. auch Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt S. 191 f.), die auch im Zirkus (vgl. oben Abschn. V über Salomos Hippodrom) zum Ausdrucke kamen (Joh. Lyd. de mens. IV 25), u. z. entsprach grün der Erde, rot dem Feuer, weiß der Luft, blau dem Meer. Diese Farbenzuordnung zu den Elementen ermöglicht, wenn man von dem dem Wasser analogen Öl annimmt, daß es blau fluoreszierte, auf Grund der natürlichen Farben der Ingredienzien in unserer Gruppe, den Bestandteilen des Mischtrankes die Elemente systemgerecht zuzuordnen. Berücksichtigt man überdies die oben hervorgehobenen, den einzelnen Ingredienzien entsprechenden Tageszeiten des Sternentages, so erhält man folgenden Überblick:

A.	Honig	viride	γῆ	Mittag
	Wein	russum	πῦρ	Sonnenaufgang
	(Garbe) Milch	album	ἀήρ	Mitternacht
	Öl (Wasser)	venetum	ὕδωρ	Sonnenuntergang.

Das in Abschn. II nach Heraklit gefundene Elementenschema γῆ, ὕδωρ; ἀήρ, πῦρ fordert folgende Zuordnung, in welche auch die J a h r e s z e i t e n sich eingliedern:

B.						
	γῆ	grün	↑ (Vegetation)	↑ Sommer	Mittag	
	ὕδωρ	(blau) schwarz	(Blüte)	Frühling	Sonnenuntergang	
	ἀήρ	weiß	(Schnee)	Winter	Mitternacht	
↓	πῦρ	rot	(Frucht)	Herbst	Sonnenaufgang	↓

In diesem Schema halten die Gegensätze schwarz-weiß die Mitte, rot-grün entsprechen ihnen an den Rändern, während in A die gegensätzlichen Farben neben einander gestellt sind.

Die Abfolge in B ist in doppeltem Sinne möglich: erstens entsprechend den Jahreszeiten und der ὁδὸς κάτω, zweitens entsprechend den Tageszeiten und der ὁδὸς ἄνω. Hierbei beginnt der Tag mit dem Mittag und schließt mit Sonnenaufgang. Das ist die h e l l e n i s c h e Reihenfolge, in welcher der Tag der Nacht vorangeht. Schickt man im Sinne der Ä g y p t e r (und Semiten) die Nacht dem Tage voraus, so muß man mit Sonnenuntergang beginnen, mit Mittag schließen. Das ist genau die umgekehrte Reihenfolge von A. Sie entspricht weder mehr den Jahreszeiten, noch der ὁδὸς ἄνω κάτω, sondern nur mehr den Tageszeiten in der ägyptischen Reihenfolge und einer U m s t e l l u n g der vier Elemente, welche miteinander v e r m i s c h t gedacht und im Rauchopfer durch dem Mischtranke analoge Ingredienzien vertreten sind. Hieraus folgt, daß der Übersetzer, welcher an Stelle der ägyptischen Namen der Spezereien die entsprechenden hellenischen setzte, auch die ägyptische, vielleicht sogar rückläufig geschriebene Reihenfolge entsprechend seiner eigenen Auffassung vom Tageslaufe der Sonne invertierte.

Damit ist auch der Schlüssel zu den übrigen Gruppen gegeben: sie alle sind in umgekehrter Reihenfolge, der ägyptischen, nicht der hellenischen Auffassung vom Sonnenlaufe entsprechend, zu betrachten.

II. Gruppe, analog dem Tageslaufe der Sonne.]

1. ῥ η τ ί ν η ς [Harz, von den Bäumen tagsüber unter dem Einflusse der Sonnenhitze ausgeschwitzt, daher ἡλίου ἔργον, wurde m o r g e n s geopfert, um durch seinen scharfen Geruch die schädlichen Dünste der Nacht zu zerstreuen.]
2. τ ε κ α ὶ σ μ ύ ρ ν η ς [= μύρρα, ebenfalls ἡλίου ἔργον, Stoff des Phönixeies nach Herod. II 73, wurde m i t t a g s, wenn die Sonne mächtige Ausdünstungen aus der Erde an sich zieht und mit der Luft vermischt, geopfert. Plutarch deutet ihren ägyptischen Namen βάλ als ληρήσεως ἐξσκορπισμός, also etwa „Überwindung der Unklarheit, des Geschwätzes“ durch den Logos.]
3. κ α ὶ ἀ σ π α λ ά θ ο υ [nach Diosc. I 19 gleich ἐρυσίσκηπτρον, ein Dornstrauch, aus dessen Wurzel balsamisches Öl bereitet wurde; nach Plat. Respubl. 616 A wurden die Vatermörder (Archinos), an Händen und Füßen mit dem Kopf zusammengebunden, von feurigen Männern über den offenbar selbst feurig gedachten Dornbusch geschleift. Demnach ist sein kosmischer Platz in der Hölle, in deren Feuerstrom sich die Sonne, b e v o r sie aufgeht, erst entzünden muß.]

4. *καὶ σεσέλεως* [auch *σέσιλι* (Diosc.), sonst *σίλι*; Stamm *σισι* = babyl. ši-ši. Mit *σίλι* ist *σιλικύπριον* identisch, das Herod. II 94 *κίκι* nennt. ši-ši und *κίκι* sind nur dialektisch voneinander verschieden (Hommel nach Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt S. 180). Bezieht sich ši-ši gleich *κίκι*, wie Eisler a. a. O. wahrscheinlich macht, auf Mithras, dann ist in *σιλικύπριον* = *σεσιλικύπριον* = *σισι* (*κικι*) - *κύπριον* der zweite Bestandteil auf eine, der Aphrodite entsprechende Gottheit zu beziehen, also die ganze Pflanze als botanisches Symbol für ein Zwitterwesen zu denken (Herm-aphroditos), dessen Komponenten auch als selbständige Gottheiten etwa wie die ursprünglich miteinander verbundenen Paare Uranos und Gaia, Ares (Hermes) und Aphrodite, Poros und Penia, tohu und bohu ihrer kosmologischen Stellung nach dem Urzustande der Welt, also etwa dem Chaos. entsprechen.

Erläuterung:

Nach allgemein semitischer und auch nach heraklitischer Auffassung wiederholt sich im Tagewerke die Weltschöpfung. Daher bezeichnet *σέσελις*, wenn es kosmisch dem Chaos entspricht, im Tagesgeschehen den Sonnenuntergang; es folgt *ἀσπάλαθος*, der dem Entzünden der Sonne von Mitternacht an entspricht. Dem Sonnenaufgang hat Plutarch selbst die *ῥητίνη* zugeordnet, ebenso endlich dem Mittag die *σμύρνη*. Daraus ergibt sich jedoch, daß er *ῥητίνη* und *σμύρνη* in verwechselter Reihenfolge überliefert hat. Der Grund liegt darin, daß ihm die Beziehung beider Stoffe zu den Tageszeiten aus dem ägyptischen Opferwesen bekannt war (372 D) und daß er sie daher in der nach hellenischer Auffassung naturgemäßen Reihenfolge brachte.

III. Gruppe, analog dem Jahreslaufe der Sonne (?)]

1. *ἔτι δὲ σχίνου* [Mastix, entquillt als *δάκρυον* dem Baume, könnte demnach als *ἡλίου ἔργον* ähnlich wie *ῥητίνη* und *σμύρνη* gegolten haben.]
2. *τε καὶ ἀσφάλτου* [Asphalt, Material der Arche des Xisuthros, die nach der Landung im Kardugebirge als Asphaltfels haften blieb; Stücke dieses Felsens verwendete man zu apotropäischen Zwecken. Berosus fr. 7 FHG II 501.]
3. *καὶ θρύου* [Binse, neben *λῶτος* und *κύπειρον* schon Il. Φ 531 erwähnt.]
4. *καὶ λαπάθου* [lapatium, Ampherart, öffnet und erweicht den Leib; *λάπαθος* heißt auch Höhle, Grube.

Erläuterung:

Da über *σχῖνος* nichts, über die anderen Ingredienzien wenig Prägnantes überliefert ist, bietet nur der Zusammenhang des *ἄσφαλτος* mit der allerdings nicht ägyptischen Xisuthrossage die Möglichkeit, eine Vermutung, die sich ihrer Dürftigkeit bewußt ist, zu äußern. Da eine ägyptische Flutsage m. W. nur in spärlichen Andeutungen bekannt, anderseits die Aussetzung Mosis im Binsenkorb nach Ägypten verlegt und der Fahrt in der Arche analog ist, könnte sich *λάπαθος*, das den Leib öffnet, auf die Geburt des Sonnenheros, *θρύον* auf die Binse, aus der der Korb geflochten war, *ἄσφαλτος* (dem Hellenen mußte *ἀσφαλές* anklingen) auf seine Landung, *σχῖνος* vielleicht auf das Brandopfer, das nach der Archenfahrt zum Danke für die Rettung dargebracht wurde, bezogen haben.

IV. Gruppe, analog der Weltschöpfung (?)]

1. πρὸς δὲ τούτοις ἀρκευθίδων ἀμφοῖν, ὧν τὴν μὲν μείζονα
2. τὴν δ' ἐλάττονα καλοῦσι [Großer und kleiner Wachholder; die hier getroffene Unterscheidung fällt vielleicht mit der bei Theophrast h. pl. III 3. 8 zwischen männlichem und weiblichem Wachholder zusammen, von denen jener ohne Frucht blüht, dieser ohne Blüte Früchte trägt.]
3. καὶ καρδαμώμου [κάρδαμον Kresse.]
4. καὶ καλάμου [Rohr.

Erläuterung:

Völliger Mangel an prägnanten Überlieferungen macht eine detaillierte Deutung unmöglich. Ist Gruppe III richtig auf das Jahr bezogen (die Fahrt in der Arche dauert systemgerecht ein Jahr; vgl. A. Bosse, Die chronolog. Syst. d. A. T. in Mitt. d. Vorderasiat. Ges. 1908 S. 19), dann muß dem Mikrokosmos I der Makrokosmos IV, dem irdischen Jahr das Weltenjahr gegenübergestellt gewesen sein.]

Obgleich eine vollständige Aufklärung der Details in Plutarchs Liste sich nicht erreichen läßt, zeigen doch die gegebenen Erläuterungen, daß das κῦφι eine kosmologisch durchdachte, systematisch gegliederte Komposition war[59]).

Die Auseinandersetzungen über die Ansichten der Ägypter von der physischen Wirkung des κῦφι, welche Plutarch a. a. O. hinzufügt, enthalten geradezu die Grundgedanken des heraklitischen Systemes. Abends, meinen die Ägypter, verdichtet sich die Luft und bedrückt den Körper (383 C), aber das γλυκὺ πνεῦμα und die χρηστὴ ἀναθυμίασις (t. t. des Heraklit) des κῦφι bewirkt (383 F), daß die Seele, welche sonst qualmig und schwer (ἀχλυώδης καὶ βαρεῖα) würde (383 C), sich, ohne in Berauschung (383 F) zu fallen, gleichwie der Wasserspiegel, auf den man Öl gießt, glättet, oder wie ein verwirrter Knoten löst, um sich im Traume frei zu entfalten (vgl. Heraklit über die feuchte

---

[59]) Keine gleich entschiedene kosmologische Gliederung, aber sehr deutlich auf Heraklits Gedankenkreis verweisende Züge treten in einem ebenfalls aus 16 Ingredienzien bestehenden Rauchopfer an die Göttin des Bärengestirnes (also Artemis, vgl. Anm. 7) zutage, wie es im großen Pariser Zauberpapyrus der Bibliotheque nationale überliefert ist (nach C. Wessely, Griechische Zauberpapyrus von Paris und London 1888 S. 52—54 = XXXVI Bd. d. Denkschr. d. phil., hist. Kl. d. kais. Akad. d. Wissensch. S. 76—78) f. 14, 1275 ff.: ⟨Λόγος⟩ ἀρκτικὴ πάντα ποιοῦσα [λόγος], ἐπικαλοῦμαί σε τὴν μεγίστην δύναμιν τὴν ἐν τῷ οὐρανῷ (ἄλλοι· τὴν ἐν τῇ ἄρκτῳ) ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένην ἐπὶ τῷ στρέφειν κραταιᾷ χειρὶ (vgl. das pythagorische Symbol ΑΡΚΤΟΙ ΡΕΑΣ ΧΕΙΡΕΣ, das aus 16 Buchstaben besteht und 11 × 16 zum Zahlenwerte hat, bei Porph. V. Pyth. 41 DFV² I 279. 20) τὸν ἱερὸν πόλον ΝΙΚΑΡΟΠΛΗ usw. . . . . ἄλλως ὁ πρῶτος λόγος· ΘΩΖΟΠΙΘΗ ἄρκτε θεά, μεγίστη, ἄρχουσα οὐρανοῦ, βασιλεύουσα πόλου, ἀστέρων

Seele als Ursache des Rausches in fr. 117 und die Schlafenden als Mitwirker an den Weltereignissen in fr. 65): denn das κῦφι bezieht sich auf die Nacht (384 B) wie die ῥητίνη auf den Morgen oder die σμύρνη auf den Mittag (383 C).

Schon in dieser allgemeinen Darstellung des ägyptischen Räucherwesens zeigt sich der Grundgedanke von der ἀναθυμίασις wiederholt. Die zusammenfassenden Worte Plutarchs machen aber die Beziehung noch viel deutlicher: ἐπεὶ τὸ τῆς ἡμέρας φῶς [sc. ὁ ἥλιος] ἓν μέν ἐστι καὶ ἁπλοῦν.....ὁ δὲ νυκτερινὸς ἀὴρ κρᾶμα καὶ

ὑπερτάτη, καλλιφέγγη θεά, στοιχείον (l. στοιχείων) ἄφθαρτον σύστημα τοῦ παντός. πανφέγγης ἁρμονία (Vereinigung der beiden Bärengestirne) τῶν ὅλων, ΛΕΗΙΟΥΩ [πλινθίου], ἡ ἐπὶ τοῦ πόλου ἐφεστῶσα, ἣν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κραταιᾷ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον ΘΩΖΟΙΗΘΗ. λόγος · ἐπίθυμα τῆς πράξεως.

1.	λιβάνου	δραχμὰς δ	: 4
2.	ζμύρνας	δραχμὰς δ	: 4
3.	κασίας	ἀνά οὐγκίας β	: 16
4.	φύλλου πεπέρεως λευκοῦ		: 16
5.	βδελλίου	δραχμὰς α	: 1
6.	ἀνθερικοῦ σπέρματος	δραχμὰς α	: 1
7.	ἀμμώμου	ἀνὰ δραχμὰς β	: 2
8.	κρόκου		: 2
9.	στύρακος		: 2
10.	τερεβίνθης		: 2
11.	ἀρτεμισίας	δραχμὰς α	: 1
		im ganzen	51 Drachmen.
12.	κατανάγκης βοτάνης		
13.	κῦφι		
14.	ἱερατικὸς ἐγκέφαλος κρίου μέλανος ὅλος		
15.	οἴνῳ λευκῷ Μενδησίῳ		
16.	καὶ μέλιτι		

ἀναλάμβανε καὶ ποίει κολλούρια. φυλακτήριον τῆς πράξεως λύκου ἀστράγαλον περιάπτου· μίσγε δὲ τῷ θυμιατηρίῳ χυλὸν κατανάγκης καὶ ποταμογείτονος, γράφον μέσον τοῦ θυμιατηρίου τὸ ὄνομα τοῦτο ΘΕΡΜΟΥΘΕΡΙΨΙΦΙΡΙΦΙΠΙΣΑΛΙ γραμμάτων κδ (24 bezieht sich hier wohl auf die Bezeichnung der Göttin oben mit στοιχείων ἄφθαρτον σύστημα). — Hervorzuheben ist: 1. Die Beziehung des Zaubertextes zu Artemis-Arktos, 2. die Beziehung zu den Ῥέας χεῖρες (1. und 2. erweisen demnach das Alter der hier erhaltenen Überlieferungen), 3. die Zahl 16 der Ingredienzien, unter denen merkwürdigerweise diesmal κῦφι selbst (13) auftritt. 4. Die geordneten Gewichtsangaben brechen genau an der nämlichen Stelle ab wie in dem talmudischen Rezepte, nämlich hinter dem 11. Ingrediens (sollte also die „alexandrinische“ Tradition des Hauses Abtinas schon hereinspielen? Unser Papyrus hatte von „Jesus, dem Gott der Juden“ Kenntnis).

σύμμιγμα πολλῶν γέγονε φώτων (vgl. das φοιτᾷ [Doppelsinn φῶτα-φῶτες scintilae solaris essentiae] μειγνύμενος μεγάλῳ [sc. ἡλίῳ] μικροῖς [sc. ἄστροις] τε φάεσσι bei Kleanthes) καὶ δυνάμεων οἷον σπερμάτων (vgl. STUD I 107 zu Ps. Hippocr. de victu VII 1 in Beziehung auf Anaxag. fr. 4) εἰς ἓν ἀπὸ παντὸς ἄστρου καταρεόντων, εἰκότως οὖν ἐκεῖνα (sc. ῥητίνη καὶ σμύρνα als Tageräucherwerk) μὲν ὡς ἁπλᾶ καὶ ἀφ' ἡλίου τὴν γένεσιν ἔχοντα δι' ἡμέρας, ταῦτα (die Bestandteile des κῦφι) δ'ὡς μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῖς ποιότησιν ἀρχομένης νυκτὸς ἐπιθυμιῶσι.

VIII.

Die Ergebnisse der Untersuchung lassen sich sowohl in Hinblick auf ihre kulturhistorische, sich über Heraklits Lehre hinaus erstreckende Bedeutung zusammenfassen, als auch in Hinblick auf ihre Eignung, unsere Kenntnisse von dem Systeme selbst zu berichtigen und zu erweitern, wobei letzten Endes beide Arten der Betrachtung einander zu einem abschließenden Bilde ergänzen müssen (Abschn. I).

Fr. 67 enthält in seinem ersten Teile ein Begriffsschema, welches hier zum ersten Male in seiner antithetischen Gliederung, in seiner Beziehung zur Reihe der Elemente, in seiner metrischen Struktur und endlich in seinem zahlensymbolischen Aufbau dargestellt und zur übrigen Lehre des Philosophen in Beziehung gesetzt wurde (Absch. II und III). Hierdurch bot sich die Möglichkeit, das heraklitische mit einem verwandten biblischen Begriffsschema zu vergleichen (Abschnitt IV), wobei sich herausstellte, daß beide einander mit unwesentlichen Abweichungen, die metrische Struktur ausgenommen, entsprechen. Der zweite Teil von fr. 67 wurde durch eine sethianische Überlieferung (Abschn. V) auf die Gerüche des Mischrauchopfers, die Lehre vom οἰκεῖος τόπος und von der εὐτονία πνεύματος bezogen, wie sie sich auch in der jüdischen Tradition im Namen des Hauses Abtinas (Εὔτονος) erhalten hat. Aber das Rauchopfer aus

5. Das Gesamtgewicht, 51 Drachmen, dürfte, ähnlich wie die Anzahl der 368 (=365+3) Minen bei den Juden den 365 Tagen des Sonnenjahres entsprach, den Wochen des Jahres, also einem Mondjahre von 357, oder, da die 3 überzähligen Gewichtseinheiten ähnlich gedeutet werden konnten wie die drei überzähligen Minen des jüdischen Räucherwerkes, richtig 354 Tagen zugehört haben. — Jedenfalls stellt diese Mischung ein interessantes und wichtiges Bindeglied zwischen dem κῦφι Plutarchs und dem jüdischen Opfer her.

11 Ingredienzien, welches das Haus Abtinas zubereitete, war eine Verstümmelung eines aus 16 Ingredienzien bestehenden Räucherwerkes und nicht jüdisch, sondern ägyptisch: denn die Juden besaßen vorher ein nur aus 4 Ingredienzien bestehendes Rauchopfer. Das ägyptische κῦφι, das sich tatsächlich aus 16 Stoffen zusammensetzte, wies, soweit die kosmologische Bedeutung seiner Bestandteile sich erschließen ließ, darauf hin, daß die Rauchopferlehre der Ägypter mit Heraklits Ansichten über die ἀναθυμίασις sich nahe berührte.

Das Bindeglied zwischen dem ersten und zweiten Teile des fr. 67 bildet die Lehre von dem οἰκεῖος τόπος der Elemente. Es zeigt sich, daß in fr. 67 nicht nur eine Gliederung der Welt nach 4 Gegensatzpaaren *gegeben*, sondern auch eine Gliederung des Rauchopfers *vorausgesetzt*, daß das Gesagte und das Verschwiegene auf zahlensymbolischen Konstruktionen und dem Gedanken von der Harmonie des Weltalls (cf. fr. 10) aufgebaut ist.

Die Gottheit wandelt sich, mit den Elementen vermischt, in gegensätzliche Weltzustände; das Feuer wandelt sich, mit den Spezereien gemischt, in gegensätzliche Raucharten. Die Spezereien entsprechen den Elementen, die Weltzustände den Raucharten: die zuckende Flamme und der qualmende Rauch verhalten sich zueinander wie Κόρος und Χρησμοσύνη und sind das Symbol für die rhythmische Abfolge der Welten[60].

Diese Folgerungen müßte man auf Grund der nachgewiesenen Analogien auch dann ziehen, wenn gar keine historischen Abhängigkeiten zwischen den analogen Gliedern vorlägen. Nun ist aber die innere Gleichartigkeit der alten biblischen (traditionell jüdischen), der ägyptischen (selbst in ihrer jüngeren, verstümmelten, jüdischen Fassung) und der heraklitischen Form und Symbolik des Rauch-

[60]) Schon in STUD I 76, 33 habe ich, noch ohne Kenntnis der hier dargetanen Zusammenhänge, die Bedeutung der Flamme für Heraklits Philosophie dargelegt: „Das Flackern der Flamme ist das Symbol für die Bewegung, ihr Aufleuchten und Verlöschen das für die periodischen Wandlungen, ihre bleibende Form deutet auf das ewig Beharrende, ihr Verzehren des Festen, die Wandlung des Körpers in Rauch beim Verbrennen, ist der Weg aufwärts, den das Emporflammen selbst veranschaulicht. Das Leuchten der Flamme und sein Gegensatz zum Finstern wiederholt die großen Gegensätze der Welt.“

opfers so groß, daß es sogar Schwierigkeiten macht, die Frage, ob Heraklits Rauchopfer dem biblischen von 4 Ingredienzien oder dem ägyptischen von 16 näherstand, zu beantworten [61]. Während jedoch für solche Erwägungen die verstümmelte jüngere jüdische Lehre an Bedeutung verliert, erhält die, sowohl auf das Opfer von 4 wie auf das von 11 Spezereien bezügliche, alte Tradition große Bedeutung, nach welcher der Räucheraltar sich im Nabel der Welt befand und dem Grundsteine im Urmeere sowie seinem oberen Vorbilde im Himmelsozean entsprach. Betrachtet man nämlich in diesem Sinne das θυμιατήριον als das himmlische Vorbild für den im Tempel befindlichen Rauchaltar, dann erhält die Lehre von der ἀναθυμίασις einen neuen Sinn. *Sie ist die philosophische Deutung des sakralen Vorganges beim Rauchopfer*: der Rauchaltar ist der οἰκεῖος τόπος der Elemente, mit dem sie durch die εὐτονία πνεύματος verbunden sind.

Das θυμιατήριον αἰθρίου Διός ist der himmlische Rauchaltar, auf dem die täglichen und jährlichen, kosmischen und irdischen Dünste, die Wandlungen der Elemente in Feuer und des Feuers in Elemente, der höchsten Gottheit als Rauchopfer in mannigfacher, kosmisch geordneter, rhythmisch bemessener, zahlenmäßig bestimmter, den Verhältnissen in der Welt und dem Wesen des All entsprechender Vermischung sich selber darbringen.

[61] Die obigen Erwägungen über Rauchaltar und θυμιατήριον zusammen mit dem Umstande, daß Mischweinspende und Rauchopfer sich auf den אבן שתיה, zugleich jedoch auch auf die 4 Gegensatzpaare der Genesis bezogen, lassen mir die heraklitische Vorstellung, in der ebenfalls Staat und Tag dem Mischtrank, Welt und Jahr dem Rauchopfer entsprachen, der alten jüdischen (biblischen) Fassung des Mischrauchopfers weit verwandter erscheinen als der ägyptischen, in deren erstem Viertel der Mischtrank, in deren zweitem das einfache biblische Mischrauchopfer gewissermaßen selbst symbolisch wiederholt wird. Daß Plutarch uns eine Deutung des κῦφι erhalten hat, welche so stark nach heraklitischer Lehre aussieht, beruht ganz gewiß weder auf seiner Absicht, noch weist es auf historische Abhängigkeit hin, obgleich es natürlich die sachliche Verwandtschaft beider Doktrinen schlagend dartut.

XI.

Aristote et le Traité des Catégories.

Von

E. Dupréel.

La question de savoir si l'écrit intitulé κατηγορίαι est ou n'est pas l'œuvre d'Aristote, après avoir été débattue déjà dans l'Antiquité, s'est posée de nouveau dès que l'étude critique de l'aristotélisme a été remise en honneur. Spengel, Valentin Rose et Prantl [1]) furent les premiers adversaires modernes de l'authenticité du traité des Catégories.

Je dirai tout de suite que ces auteurs me paraissent avoir justifié leur thèse, bien qu'un certain nombre de leurs arguments se trouvent être sans valeur; mais la majorité des savants n'en a pas jugé ainsi, et la thèse classique de l'authenticité du Traité, profitant d'une réaction qui dure encore contre le radicalisme critique, a trouvé plus de défenseurs que d'adversaires. Zeller [2]) a rallié à l'opinion traditionnelle la plupart des savants qui ont formulé leur avis sur la question, et récemment Gomperz [3]), traitant de l'activité scientifique d'Aristote, a pris le traité des Catégories comme point de départ et comme base de son exposé.

Les grands ouvrages de Zeller et de Gomperz sont ceux qui entraînent ce qu'on peut appeler l'opinion moyenne dans les questions d'histoire de la philosophie grecque. C'est pourquoi il m'a paru opportun de reprendre contre ces auteurs une thèse en faveur de

[1]) Spengel (Münchn. Gel. Anz. 1845: 41 sqq.). Valentin Rose (de Aristotelis librorum ordine et auctoritate, Berlin 1854; 232 sqq.). Prantl (Geschichte der Logik im Abendlande, 1855 sqq.: I, 90, 182 sqq.; 2e édit., 9e, 204 sqq.). Je cite Spengel et Rose d'après d'autres références.

[2]) Die Philosophie der Griechen. 2e part. t. II, 3e édit.: 167 n. 1.

[3]) Griechische Denker III, 26 (13e fascicule, 1906). Les notes justificatives n'ont pas encore paru.

laquelle on a dit déjà d'excellentes choses, et qui n'a pas cessé d'avoir des défenseurs.

Commençons par résumer ce qu'on sait et ce qu'on propose au sujet de l'origine du traité des Catégories. Aristote, qui mentionne souvent ses propres ouvrages, n'a jamais cité celui-ci. C'est donc par tradition que le traité des Catégories est mis à la tête de ses écrits logiques. Cette tradition peut s'appuyer à la fois sur l'autorité d'Andronicus de Rhodes qui fit une place au Traité dans l'édition des œuvres d'Aristote qu'il donna à Rome vers l'an 50 avant J.-C., et sur la mention du catalogue des écrits d'Aristote que nous a conservé Diogène Laërte [4]. Ce catalogue pourrait avoir été emprunté à Hermippos, auteur alexandrin qui vivait vers 200 avant J.-C., lequel, selon la supposition de Zeller, n'aurait fait que dresser la liste des écrits de la bibliothèque d'Alexandrie qui passaient pour être d'Aristote.

On le voit, ces deux données historiques, celle d'Andronicus et celle de Diogène Laërte, ne sauraient constituer pour le Traité des Catégories un brevet d'authenticité. Une lacune trop profonde sépare Aristote de ses historiens pour que les données traditionnelles aient par elles-mêmes beaucoup de valeur. C'est de l'examen direct de l'ouvrage que l'on pourra tirer des conclusions fondées.

La controverse, comme il a été dit, remonte à l'Antiquité: nous ne le savons que par la réfutation anonyme d'une attaque anonyme contre l'attribution courante du Traité [5]. Cette attaque était basée sur la comparaison du Traité avec d'autres œuvres d'Aristote, notamment la Métaphysique, et l'un des arguments invoqués était le fait que les expressions d'«essences premières» et d'«essences secondes» ont une signification inverse dans les ouvrages non suspects et dans le Traité.

Quant aux raisons que la critique moderne a fait valoir contre l'authenticité du traité des Catégories, elles se résument pour la plupart dans cette opinion formulée par Prantl que cet écrit est trop mauvais pour être d'Aristote. Ce ne sont que des morceaux sans cohésion que les commentateurs anciens se sont vainement ingéniés à ordonner. Outre les faiblesses, les lacunes et les répétitions prolixes, Prantl relève quelques expressions qui ne paraissent pas être de la

[4]) Sur ces sources et quelques données complémentaires, voir Zeller, l. c.

[5]) Schol. 33 a. 28 sqq.

langue d'Aristote, telle cette manière de désigner parfois les relatifs par les mots πρός τί πως ἔχειν (ch. 5, 8ᵇ, 1), expression qui désigne aussi la troisième catégorie des Stoïciens. La distinction entre essences premières et essences secondes ne se retrouve pas dans les autres ouvrages d'Aristote. Jamais il n'emploie l'expression d'essences secondes, et le terme d'essences premières reçoit de lui un sens autre que celui qu' il a dans le Traité.

Selon le plus récent défenseur de la thèse de Prantl, Gercke [6]), le Traité laisse assez voir que son auteur ne présentait pas les catégories comme une nouveauté. De plus, c'est un fait significatif que ce qui est complaisamment développé dans le Traité se retrouve aussi explicite dans les ouvrages non suspects d'Aristote, tandis que certaines questions très obscures et difficiles sur lesquelles ces ouvrages sont muets, le Traité les écarte comme trop claires et trop connues.

Voici maintenant un résumé des raisons que fait valoir Zeller en faveur de l'attribution traditionnelle. Les commentateurs anciens, sauf un seul, ont admis l'authenticité de notre traité et ils l'ont expressément préféré à un autre écrit sur le même sujet. Si l'on ne trouve pas dans l'œuvre d'Aristote de mention explicite du Traité, les allusions à cet écrit n'y sont pas rares. Aux analyses contenues dans le Traité se rapportent des expressions telles que καί τις ἄλλη τῶν διαιρεθεισῶν κατηγοριῶν [7]). Si l'expression de δεύτεραι οὐσίαι ne se trouve que dans le Traité, en revanche la Métaphysique parle de πρῶται οὐσίαι et même de τρίται οὐσίαι. Quant à l'expression πρός τί πως ἔχειν, on la trouve dans les Topiques, dans la Physique, dans l'Ethique à Nicomaque. D'ailleurs le caractère aristotélicien de l'ensemble de l'écrit s'impose irrésistiblement. Pour le style et pour le fonds cet ouvrage ressemble aux Topiques.

Toutefois Zeller limite la portée de sa défense aux neuf premiers chapitres du Traité. Les cinq derniers doivent être tenus pour une annexe ultérieure et rejetés. Tel était l'avis d'Andronicus [8]). Nous reviendrons sur ce point de l'argumentation de Zeller, qui admet aussi que le Traité a pu subir de la part de l'auteur des derniers chapitres d'autres altérations, additions ou suppressions de passages.

---

[6]) Ursprung der Aristotelischen Kategorieen (Archiv f. Gesch. der Phil. IV, 437 sqq.).

[7]) De anima I, 1; 402 a, 24; Analyt. priora etc.

[8]) Simplic. Cat.: Schol. 81 a. 27. Ammon. Schol. 81 b. 37.

Zeller, enfin, incline à croire que le Traité est plus ancien de beaucoup que les autres écrits logiques d'Aristote. On pourrait donc expliquer par la jeunesse de son auteur mainte maladresse de l'exposition et de l'expression que l'on relève dans le Traité.

L'auteur d'un ouvrage très étendu sur la syllogistique d'Aristote, H. Maier[9], s'est efforcé de donner de l'authenticité du traité des Catégories une démonstration plus positive en rapprochant cet écrit du Sophiste de Platon.

Dans le Sophiste, dit Maier, Platon fonde la connaissance en expliquant la fonction élémentaire de la pensée, le jugement, par l'enchaînement ou la liaison mutuelle des concepts (τῶν εἰδῶν ἀλλήλων συμπλοκή). C'est dans cet effort pour justifier la connaissance et dans cette analyse du jugement qu'Aristote a trouvé le point de départ de sa réflexion sur les catégories. Tout en acceptant cette vérité établie par Platon que c'est dans l'analyse du jugement que l'on peut trouver le fondement de la connaissance, Aristote a reconnu qu'avant d'aborder l'étude du rôle des concepts dans la proposition il fallait commencer par l'examen des éléments constitutifs du jugement, c'est-à-dire des concepts en eux-mêmes. Le concept étant une expression de l'Etre, la première tâche du philosophe est de classer ces expressions ou différences de l'Etre en tant que telles et abstraction faite de leur rôle dans le jugement. C'est cette recherche préalable qui aboutit au système des catégories.

Ce qui permet à Maier d'affirmer que cette première et décisive découverte d'Aristote se rattache au Sophiste et qu'elle a trouvé immédiatement son expression dans le traité des Catégories, ce sont des analogies de forme et de pensée entre les deux ouvrages. Le point de départ de l'expostion dans le Traité consiste dans cette proposition capitale que les mots peuvent être considérés soit dans leur liaison entre eux, dans la proposition, soit isolément, et que dans ce dernier cas, ils n'impliquent ni vérité ni erreur. Or cette double idée Aristote doit l'avoir trouvée dans le Sophiste en même temps que le mot de συμπλοκή qui lui sert à l'exprimer[10].

---

[9]) Die Syllogistik des Aristoteles 2e partie. t. II (1900), 290 sqq.

[10]) Maier p. 243 n. 1. — Catég. ch. 2. 1 a 16: Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δ'ἄνευ συμπλοκῆς. τὰ μὲν οὖν κατὰ συμπλοκὴν οἷον ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ· τὰ δ'ἄνευ συμπλοκῆς οἷον ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ. — cf. Sophiste 261 E. ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν

Ayant ainsi fait dériver directement le traité des *Catégories* du *Sophiste*, Maier croit pouvoir tenir pour établi que le Traité est une œuvre de jeunesse d'Aristote, écrite au moment où par l'étude du concept en soi et l'invention du système des catégories, il dépasse définitivement la doctrine de son maître Platon et pose le fondement de la sienne propre. Avec Zeller, Maier rejette les chapitres 10 à 15 dont l'objet est trop différent de l'étude des concepts. L'ouvrage n'est donc qu'une ébauche, et par là s'expliquent ses imperfections. Il marque dans la pensée d'Aristote une étape qui fut bien dépassée plus tard. La distinction des essences en premières et secondes, notamment, fut abandonnée dans la suite. C'est cette insuffisance dont Aristote se sera rendu compte, qui l'aura déterminé à laisser ce premier travail inachevé. Rien d'étonnant dès lors à ce que le Traité ne soit cité dans aucun des ouvrages ultérieurs de son auteur.

Il y a lieu de remarquer que la défense de l'authenticité du Traité se trouve d'ordinaire liée à l'hypothèse de l'antériorité de cet écrit relativement aux autres ouvrages connus d'Aristote. Ce serait le premier ou l'un des premiers de ses écrits purement philosophiques. Cet essai de classement chronologique permet à Zeller et à ceux qui pensent comme lui de récuser les arguments tirés des imperfections du Traité et du fait que ses données ne s'accordent pas avec la doctrine aristotélicienne parvenue à sa pleine maturité. Mais si l'idée d'un développement dans le temps de la pensée du philosophe élimine quelques arguments en faveur de notre thèse, peut-être cette même idée va-t-elle nous donner une prise nouvelle sur l'objet de nos recherches en nous suggérant un nouveau moyen d'investigation. Si le traité des *Catégories* d'une part et les ouvrages de la maturité d'Aristote d'autre part sont comme deux moments distincts d'une même réflexion philosophique, il y a lieu de rechercher si l'ordre selon lequel on range ces moments est le vrai. Et si un examen attentif révélait que l'ensemble des idées du Traité s'expliquent seulement comme un état du système d'Aristote non pas antérieur et préparatoire, mais postérieur et dérivé, du coup la présomption traditionnelle d'authenticité se trouverait détruite. Personne en effet ne s'avisera de supposer que le système exposé dans la *Métaphysique* n'est pas l'aristotélisme définitif:

δηλωμάτων διττὸν γένος. — Πῶς; — Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν. — 262 C . . . πρὶν ἄν τις τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ. τότε δ' ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή . . .

si donc le traité est postérieur à la Métaphysique, il n'est pas d'Aristote.

C'est justement la nécessité d'admettre cet ordre chronologique entre les principaux écrits philosophiques d'Aristote, particulièrement la Métaphysique, d'une part, et le traité des Catégories d'autre part, que nous allons tâcher de démontrer. Mais comme les critiques s'accordent fort peu entre eux sur la nature et le caractère du Traité, nous devons commencer par analyser son contenu et par étudier le rapport de ses parties.

II.

Le traité des Catégories a été divisé par Bekker, pour l'édition de Berlin, en quinze chapitres. Le premier, dont il ne sera pas question, est un morceau détaché sur les mots »homonyme«, »synonyme« et »paronyme«. Le chapitre 2 fait d'abord remarquer que les mots peuvent être ou bien liés entre eux, dans la proposition, ou bien pris en dehors de toute liaison; puis vient la répartition de ce qui existe en 1° ce qui se dit d'un sujet sans être dans aucun sujet, ex. l'homme; 2° ce qui est dans un sujet sans se dire d'aucun sujet, ex. la blancheur; 3° ce qui à la fois est dans un sujet et se dit d'un sujet, ex. la science et 4° ce qui n'est pas dans un sujet, ni ne se dit d'aucun sujet, ex. tel homme. Suit (ch. 3) l'énoncé des 3 règles suivantes: quand une chose est attribuée à une autre, tout ce qui se dit de l'attribut se dira aussi du sujet; — un même attribut ne peut s'affirmer de deux sujets de genres différents; — au contraire un même attribut peut s'affirmer des espèces d'un même genre.

Le chapitre 4 commence ainsi: les choses qui sont énoncées sans aucune liaison signifient ou l'essence (οὐσία) ou le combien, ou le comment etc. ... Ce sont les 10 catégories, dont quelques-unes sont analysées longuement dans les chapitres 5 à 9.

Avant de passer à l'analyse des derniers chapitres, nous devons remarquer que l'enchaînement des différentes propositions contenues dans les chapitres 2 et 3 ne se laisse pas saisir facilement. Les adversaires de l'authenticité du Traité ne voient dans ces chapitres qu'un morceau sans rapport avec l'objet propre de l'écrit, et en tirent argument contre l'attribution de l'œuvre à Aristote [11]. Maier fait simple-

[11]) cf. Gercke, p. 438.

ment des 3 premiers chapitres une introduction à l'exposé des catégories, mais sans expliquer cette assertion.

La vérité me semble être que cette partie du Traité n'est ni une digression ni une introduction à l'analyse des catégories. Voici comment il faut l'interpréter: On peut considérer les mots soit dans leur liaison entre eux, soit séparés les uns des autres. Etudions-les d'abord dans leur liaison: pour cela commençons par remarquer qu'au point de vue de leurs rapports entre eux les mots se répartissent en mots qui se disent d'un sujet sans être dans un sujet, mots qui sont dans un sujet sans se dire d'un sujet, etc. ..... (ch. 2). Cette quadruple distinction étant établie, nous pouvons poser les règles générales des attributs et des sujets telles que: tout ce qui se dit de l'attribut se dit aussi du sujet etc. Ayant ainsi traité des mots en tant que liés entre eux, l'auteur aborde les mots pris au second point de vue, en tant qu'isolés, et c'est ce qu'annoncent expressément les premiers mots du chapitre 4: Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων etc... ainsi la phrase du début du chapitre 2, distinguant les mots en tant que liés et en tant qu'isolés est une dichotomie préalable, et l'analyse des catégories n'est que le développement de l'une des deux branches de la dichotomie. Si l'on ne s'est pas aperçu de cette disposition du début du Traité cela tient pour une bonne part à la maladresse de l'exposition, à l'extrême brièveté de la partie consacrée aux mots en tant que liés, et aussi à une répartition en chapitres assez peu réussie; mais ce qui bien plus que tout cela a rendu cette partie obscure, c'est qu'on en aborde la lecture avec l'idée préconçue que les catégories sont l'objet propre et exclusif du Traité. On ne s'arrête guère à lire attentivement les premiers chapitres justement parceque, étant étrangers au thème principal, on les juge sans importance.

Que l'ouvrage ait pour objet propre les catégories, il n'y a que le titre qui l'affirme. Mais ce titre, ni les partisans ni les adversaires de l'authenticité du Traité ne le tiennent pour certainement original [12]). Le fait que les commentateurs proposent un nombre copieux d'autres dénominations me paraît indiquer que l'appellation consacrée s'est imposée d'elle-même pour désigner, en faisant allusion à sa partie la plus intéressante et la plus longue, un ouvrage demeuré anonyme ou dont le vrai titre s'était perdu.

[12]) Pour les nombreuses variantes du titre, voir Zeller l. c.

Ainsi les catégories ne sont pas la matière exclusive du Traité. Avec cette constatation tombe une des raisons que l'on a invoquées pour rejeter les 5 derniers chapitres comme postérieurs au reste de l'écrit.

Ces chapitres sont muets sur les catégories et traitent de ce qu'on a appelé les Postprédicaments, les opposés, les contraires, l'antériorité, la simultanéité, le mouvement et la possession.

Zeller et Maier, on l'a vu, sont partisans de l'élimination des Postprédicaments. Cette hypothèse apparaît liée à la défense de l'authenticité du Traité, car on peut difficilement imputer à Aristote la paternité d'une rhapsodie où éclatent le désordre, l'incohérence et la faiblesse de la pensée comme de l'expression. Mais un motif encore plus impérieux recommande aux partisans de la tradition la disjonction des 5 derniers chapitres: c'est qu'il leur devient possible par là d'interpréter d'une manière conciliable avec leur thèse la fin du chapitre 9.

Ce passage termine l'analyse des catégories. On y expédie en quelques mots les catégories qu'on ne juge pas nécessaire d'étudier. Il y est dit notamment[13]). Ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων τοσαῦτα λέγεται . . . Ὑπὲρ δὲ τῶν λοιπῶν . . . οὐδὲν ὑπὲρ αὐτῶν ἄλλο λέγεται, ἢ ὅσα ἐν ἀρχῇ ἐρρέθη . . . —

Si l'on ne supprime pas ces phrases, force est d'admettre que l'auteur du Traité parle des catégories comme d'une théorie qui n'est ni nouvelle ni de son invention. Au contraire l'élimination des 6 derniers chapitres permet à Zeller de considérer les phrases citées comme un morceau de raccord où le remanieur justifie à sa manière une soustraction considérable du texte original.

En même temps que l'on comprend pourquoi les défenseurs de l'authenticité abandonnent les chapitres 10 à 15 et la fin du neuvième, on devine qu' au contraire leurs adversaires ne voient à ce dépeçage aucune nécessité et tiennent décidément pour l'intégrité.

Je ne me sépare pas de Rose et de Gercke sur ce point; avec ces savants je constate que dans toutes les parties de l'écrit le style et les procédés de la pensée se maintiennent identiques. Si nous avions des raisons solides d'agréer a priori le traité des Catégories parmi les œuvres d'Aristote, nous pourrions songer à écarter les parties suspectes; mais

---

[13]) Cat. ch. 9: 11b, 7 sqq.

dans le cas contraire il n'est pas d'une bonne méthode de démembrer l'écrit simplement pour sauver une donnée de tradition. La tradition, on n'a plus le droit de l'invoquer pour faire remonter l'ouvrage jusqu'à Aristote quand on la viole précisément en se prononçant contre l'intégrité de l'œuvre. Que le démembrement ait déjà été proposé dans l'Antiquité, cela ne change en rien son caractère de simple hypothèse.

Mais outre cette question de méthode, il y a des raisons positives de ne pas démembrer le Traité: il suffit de rappeler que les écrits authentiques d'Aristote unissent de la manière la plus étroite l'étude des relations opposées et l'étude des catégories, c'est-à-dire ce qui fait l'objet des chapitres 10 à 15 et ce qui fait l'objet des chapitres 4 à 9 du Traité.

La théorie aristotélicienne de la science est basée sur les rapports des principes propres et des principes communs ou axiomes. Les principes propres sont ceux des genres; il y a donc autant de classes de principes propres qu'il y a de catégories, qui sont les genres supérieurs. Les principes communs s'appliquent à la fois aux divers genres; or ces principes résultent de la connaissance des relations universelles telles que l'opposition, l'égalité, la contrariété, etc.[14]). On voit quels rapports intimes unissent ces relations et les catégories, en d'autres termes l'objet des chapitres 10 à 15 et celui des chapitres 4 à 9 du Traité.

Mais c'est surtout dans la *Métaphysique* qu' Aristote a pris soin de montrer que la théorie des catégories est inséparable de celle des rapports universels, qu' à côté des κατηγορίαι ou affections propres, il faut placer les κοινῇ κατηγορουμένα (Mét. 1039 a, 1) ou attributs communs. Au cours d'une énumération des principaux problèmes qui ressortissent de la philosophie première, nous lisons ceci: *Voilà donc ce qu'il faut considérer; et de plus nous devons chercher à savoir si l'étude ne porte que sur les essences, ou si elle porte aussi sur les accidents propres des essences (τὰ συμβεβηκότα καθ' αὐτὰ). Et outre ces recherches, il s'agit de savoir à qui il convient de traiter du même et de l'autre, du semblable et du dissemblable, de l'identité et de la contrariété, de l'antériorité*

[14]) Analyt. Post. I. cc. 9, 10, 11; et passim.

et de la postériorité, et de toutes les autres questions de ce genre, que les dialecticiens essayent d'étudier en n'examinant que les opinions[15]).

Les accidents propres des essences ce sont les catégories: les notions qui doivent être étudiées après les catégories, ce sont celles qui font l'objet de la dernière partie du Traité. Très souvent Aristote revient sur la connexité des questions énumérées dans le passage qui vient d'être cité; il le fait notamment dans le chapitre 2 du livre IV, et la conclusion de ce chapitre est que c'est l'objet d'une seule et même science d'étudier l'être, ses attributs essentiels et toutes les notions universelles qui rattachent à l'être, les oppositions et les contrariétés.

Si, au début de la Métaphysique, Aristote pose avec tant d'insistance en face l'une de l'autre ces deux parties de la science première, l'étude de l'être et de ses catégories d'une part, celle des attributs communs ou de l'universel d'autre part, c'est qu' il a conscience qu'en cela consiste son originalité et sa supériorité sur les dialecticiens qui, se contentant d'étudier les attributs communs dans leurs oppositions et à part de l'être et des catégories, négligent l'étude d'une partie capitale de la science première.

Quel que soit l'état d'altération ou d'imperfection dans lequel nous est parvenue la Métaphysique, le développement de l'ensemble de l'œuvre répond à la disposition annoncée au début; les livres VI à IX étudient l'essence et ses accidents essentiels, le livre X traite des oppositions et des contrariétés.

Si tel est l'ordre rationnel d'un exposé des principes de l'aristotélisme, si en fait il est annoncé et suivi dans l'exposé qui émane du philosophe lui-même n'en pouvons-nous rien conclure pour la composition du traité des Catégories? Que cet écrit soit d'Aristote ou d'un autre auteur, qu'il ait précédé la Métaphysique ou qu' il soit plus récent, il nous est bien permis d'admettre que ses deux parties principales se supposent l'une l'autre et s'ordonnent. Si l'œuvre est d'Aristote il ne l'a faite telle qu' à bon escient; si elle n'est pas de lui, un ordre consacré par son enseignement et ses écrits a pu s'imposer à ses successeurs, qu' ils en aient compris ou non les raisons profondes[16]).

---

[15]) Mét. III, 1; 995 b, 18 sqq.

[16]) Le parallélisme entre le traité des Catégories et la Métaphysique peut être poussé plus loin que je ne l'ai fait: Je ne vois pas d'autre moyen d'expliquer

Le traité dit des Catégories nous apparaît donc maintenant comme une sorte de rudiment de la doctrine aristotélicienne, comme un exposé élémentaire de ses principes. Il y est question en premier lieu du jugement, des règles des mots en tant qu'attributs et sujets; puis, passant de la logique à la métaphysique, on s'y étend sur les catégories qui sont l'essence et les attributs essentiels, pour finir par les relatifs universels ou attributs communs, opposés, contraires, etc. Son vrai titre serait non les Catégories, mais Traité élémentaire des notions fondamentales de la philosophie.

L'extrême brièveté de la partie logique paraît étrange, mais les deux autres groupes de principes sont loin d'être analysés au complet: l'ouvrage est inachevé dans toutes ses parties sans qu'on puisse le dire mutilé dans aucune.

III.

L'analyse raisonnée qui vient d'être faite est, à la rigueur, indépendante de la question de savoir si Aristote est ou n'est pas l'auteur du Traité. Il va sans dire que les résultats de cette analyse ne sont pas en faveur de la thèse de l'authenticité; par exemple, si le Traité a comporté dès l'origine les trois parties que nous lui avons reconnues, les motifs invoqués pour rejeter comme fausse la troisième partie sont une démonstration que nous fournissent nos adversaires contre l'authenticité de l'ouvrage entier, c'est-à-dire contre leur propre thèse.

Nous n'insisterons pas davantage sur les arguments tirés de la dernière partie du Traité. De la partie non contestée de l'ouvrage, on peut également tirer plus d'un argument relatif à l'expression; nous n'en présenterons qu'un. On admettra difficilement que l'auteur du Traité ait jamais pensé révéler les catégories comme une théorie franchement éclose dans sa pensée, si l'on remarque sa manière de les désigner. Il commence par les énoncer sans leur appliquer un terme commun; et dans le cours de son exposé le mot κατηγορία n'apparaît que dans deux passages (deux fois dans chacun). Dans le premier de ces passages[17], le mot n'a pas le sens consacré, mais

---

la présence du mouvement parmi les postprédicaments (ch. 14) que par l'ordre des matières dans la Métaphysique, où l'étude du changement et du mouvement (livres XI et XII) suit celle des opposés et prépare la théologie.

[17]) Cat. 5; 3 a, 35, 37.

signifie attribut. Il n'a son sens technique que dans le second passage que voici[18]: c'est ce qui apparaît clairement si l'on s'attache à considérer les autres catégories .... car aucune des autres catégories ne forme un couple avec l'injustice, ni la quantité, ni le relatif, ni le lieu, etc. —

Voilà donc comment est introduit, très avant dans l'exposé, le mot qu'on a mis en tête de l'écrit et qui, dans la thèse de Zeller, devait être une nouveauté dans le langage philosophique. A voir l'auteur ne désigner le plus souvent les catégories que par des expressions vagues, »les autres«, »le reste« etc....[19]), on se demande si ce n'est pas par mégarde qu'il les appelle une fois de leur vrai nom, et nous pourrons montrer bientôt qu'il dut en être réellement ainsi, et pourquoi.

C'est par là que cet argument de forme apparaîtra comme un corollaire des raisons internes d'écarter le Traité de l'œuvre d'Aristote, raisons que l'on peut résumer ainsi: Le système métaphysique du Traité est différent de l'aristotélisme vrai; il ne saurait être tenu pour original ni pour un état antérieur de la doctrine d'Aristote et il ne s'explique que comme une expression de cette doctrine imparfaitement connue et mal comprise. C'est ce qu'il nous reste à montrer.

Résumons les idées directrices d'Aristote, celles dont résultent chez lui la théorie des catégories et la théorie des oppositions relatives[20]).

Le problème fondamental de la philosophie, c'est la question de savoir quels sont les principes et les causes des êtres en tant qu'êtres, ce qui les fait être ce qu'ils sont: en d'autres termes, quelle est la nature de l'essence des êtres (οὐσία). Immédiatement rattachée à ce problème est la question de savoir quelle est la nature de ce qu'on affirme des êtres, de leurs attributs ou affections (πάθη).

La première vérité à reconnaître dans cette recherche consiste dans cette affirmation que l'essence des êtres ne saurait être posée à part de ceux-ci, comme le font à tort ceux qui expliquent les êtres par les idées. L'essence consiste dans ce qui fait que l'être est ce qu'il est et

---

[18]) Cat. 8; 10 b. 19, 21.

[19]) Cat. 5; 3 b, 27. Οὐκ ἴδιον δὲ τοῦτο τῆς οὐσίας, ἀλλὰ καὶ ἐπ' ἄλλων πολλῶν οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ. — ch. 9, l. c. ὑπὲρ μὲν οὖν τούτων . . . ὑπὲρ τῶν λοιπῶν. — Dans quelques passages, les catégories sont appelés γενή. (cf. ch. 9. fin.).

[20]) Ce qui suit est la condensation des données des livres VI et VII de la Métaphysique.

ne saurait être autre; elle est donc ce que l'être a de propre, ce qui est exclusivement à lui (τὸ τί ἦν εἶναι).

De même que l'essence est inséparable de l'être, tout ce qu'on peut affirmer des êtres, qualité, quantité, rapports, etc.... ne saurait avoir une existence propre et séparée. Les attributs des êtres sont des affections (πάθη) de leur essence. Dire, comme le font les partisans des idées, que les affections existent à part, c'est leur reconnaître une essence propre; or comme on rapporte les affections aux êtres particuliers, cela revient à composer ceux-ci de plusieurs essences, ce qui est contraire à ce que nous venons d'en dire.

C'est déjà connaître un individu donné que d'être en état de l'appeler par son nom (ὄνομα) ou en général par une expression qui le désigne (λόγος); mais pour le connaître véritablement, il faut être capable de l'exprimer directement en tant qu'il est à lui-même son principe et sa cause, il faut connaître son essence propre. L'expression de l'être en tant qu'il est la cause qui le fait être ce qu'il est, c'est la définition de cet être (ὁρισμός).

La simple désignation d'un être (λόγος), c'est soit un signe quelconque qu'on lui réserve, soit le plus souvent le nom de son genre ou de son espèce. La définition au contraire exige, outre l'expression ou logos du genre et de l'espèce, celle des différences propres de l'être en question. C'est la différence dernière qui nous fait connaitre l'essence propre; or ce qui peut entrer comme différence dans les définitions, ce sont les affections (πάθη) ou accidents essentiels des êtres, ce qui exprime le comment, le combien, la position, le temps, etc....... L'ensemble de tout ce qui peut nous faire connaître un être, soit dans la simple désignation, soit dans la définition, constitue le système des catégories. Ce qui désigne directement ce que la chose est, le nom, le genre, l'espèce, se range dans la 1ère catégorie. Les 9 autres se partagent ce qu'on dit de l'essence, les affections des êtres, quantité, qualité, etc. . . .

Ainsi ni l'essence ni les affections de l'essence n'existent à part des individus, mais individus, essence et affections sont tout à la fois une seule et même chose. Cependant les individus sont sujets à la naissance et à la destruction, leurs affections sont susceptibles de changer; au contraire le système des catégories comme tel est éternel et immuable. Comment se peut-il que l'essence et les attributs essentiels qui ne sont rien en dehors des êtres puissent naître et disparaître

ou simplement changer sans cependant ni s'anéantir ni surgir du néant?

Il n'est pas nécessaire, pour expliquer ce fait, d'accorder aux catégories une existence propre, une essence, d'en faire des idées. Il est vrai qu'elles ne subissent en elles-mêmes ni changement ni destruction, qu'elles sont éternelles et immuables, mais elles ne sont telles que comme possibles. Tout le contenu des catégories existe toujours et nécessairement, mais à l'état de puissance. Il faut au changement un sujet, quelque chose de permanent qui supporte le changement, la naissance et la destruction: cela c'est la puissance. Mais la puissance n'existe que dans les individus réalisés: elle est la matière des essences, ce qui, dans les essences, dans les individus réels, est susceptible d'autres déterminations, d'être d'autres individus. En dehors des êtres, elle serait absolument indéterminée, inexprimable, inconnaissable, elle ne saurait exister. Ce qui permet à la matière d'exister, ce sont les déterminations qu'elle reçoit dans les individus. Ceux-ci sont donc composés de matière et de ce qui détermine la matière, c'est-à-dire la forme. La forme, c'est la réalisation de certains des possibles qui sont dans la matière, ou l'existence en acte.

La réalité, qui n'est que dans les êtres particuliers, est donc composée de matière et de forme. La matière, c'est la totalité des catégories à l'état de puissance; ceux des possibles qui sont en acte définissent la forme.

Il suit de là que l'expression et la connaissance des êtres consistent tout entières dans la forme, et que bien plus, la définition, l'essence propre, se confond absolument avec la forme, elle est ce que la chose est en acte. La cause propre d'un être, ce qui le fait être ce qu'il est, c'est sa forme: l'essence propre est la *cause formelle* de l'être.

L'essence (οὐσία) peut donc être entendue de deux manières: il y a l'essence composée (σύνολος) de la matière et de la forme, ce sont les individus, les êtres particuliers, et il y a l'essence propre, la forme en tant que telle, ce que l'individu est en tant qu'acte. On désigne cette seconde acception de l'essence par le nom de πρώτη οὐσία[21]), essence première, comme antérieur, logiquement et chronologiquement à l'essence composée, dont elle est la cause formelle.

---

[21]) Mét. VII, 7; 1032 b, 1. — VII, 11, 1037 a, 27. — La signification de la πρώτη οὐσία dans la *Métaphysique* n'est pas douteuse mais tous ls passages ou l'expression est employée ne sauraient être admis sans contrôle. Je me borne

Pour une matière différente la forme est nécessairement différente, car deux déterminations distinctes ne sauraient point n'en faire qu'une; la forme est toujours une essence propre, c'est-à-dire unique. La science consiste dans la connaissance des essences propres. Cette connaissance est atteinte par la définition, et celle-ci trouve ses expressions possibles dans le système des catégories. Ce système est donc le fondement de la science.

Mais il y a des attributs des choses qui n'entrent jamais dans les définitions. Tels sont l'être et l'un, avec leurs opposés le non-être et le multiple, et les formes plus déterminées que prennent ces oppositions universelles, telles que le même et l'autre, le semblable et le dissemblable. Ces attributs ne rentrent pas dans le système des catégories, car ils sont susceptibles de s'affirmer de plusieurs catégories, voire de toutes: l'être, par exemple, se dit de l'essence et aussi de la quantité, de la qualité, et du non-être lui-même.

Que sont donc ces attributs communs? Il est impossible que ce soient des essences, des idées; en effet, s'affirmant à la fois de plusieurs sujets, ils ne sauraient avoir l'unité inhérente à toute essence. Loin d'être causes formelles de quoi que ce soit, comme les essences le sont d'elles-mêmes, ces attributs ne font que résulter de l'existence des essences. Ils sont tantôt une chose, tantôt une autre. Ce ne sont que des relatifs qui s'affirment des choses par cela même qu'elles sont. Ils n'entrent pas comme partie intégrante dans les définitions, comme c'est le cas pour les catégories, mais ils en sont les principes régulateurs. Ainsi une définition valable doit faire apparaître l'unité et l'identité de la chose définie (principe de contradiction).

Les attributs communs n'ont donc pas d'essence propre et leur signification, comme leur réalité, résulte de l'existence des choses dont ils s'affirment.

En résumé, les principes fondamentaux des êtres, et ceux de la connaissance, les catégories et les rapports universels ne sauraient consister dans les essences séparées, mais tout ce qui est, n'existe que dans la réalité des êtres individuels.

Telle est la doctrine d'Aristote et tels sont particulièrement les rapports qui unissent la théorie des catégories avec celle de la puissance

à signaler ici que la fin du ch. 11 du livre VII (1037 a, 30 sqq.) est un passage corrompu par une interpolation inspirée précisément par le traité des *Catégories* ou par une source commune.

et de l'acte et avec celle des relatifs universels ou attributs communs. Ces trois théories contribuent à l'explication intégrale du réel et de la connaissance sans qu'il soit possible de faire abstraction d'aucune des trois. Elles sont comme les trois points d'appui qui permettent au système de résister à la poussée de l'idéalisme tel qu'Aristote le conçoit.

Voyons maintenant jusqu'à quel point cette doctrine se retrouve dans le Traité [22]).

Toutes les choses n'existent que par les individus, c'est-à-dire par ce qui est sujet et ne peut être que sujet; les êtres particuliers sont l'essence par excellence, la πρώτη οὐσία.

Tout ce qui n'est pas individu se répartit en essences secondaires, δεύτεραι οὐσίαι, et en choses qui sont dans un sujet, dans la πρώτη οὐσία. Les essences secondes, ce sont les espèces et les genres des essences premières, par exemple homme, animal. Les choses qui sont dans un sujet ce sont les qualités, les quantités, les choses relatives etc. ..., ex. le blanc, la grammaire, la science. Les essences premières ou individus et les essences secondes constituent ensemble la première catégorie; les neuf autres catégories répartissent les choses qui sont dans un sujet.

Tout ce qui se dit des attributs se dit aussi des sujets de ces attributs. Ainsi le rapport des essences secondes aux essences premières, c'est que tout ce qui se dit des essences secondes se dit aussi de leurs sujets les essences premières. C'est pourquoi les noms et les définitions (λόγοι) des individus sont ceux de leurs genres et de leurs espèces (tel homme, tel animal.)

Parmi les essences secondes, les unes sont plus essence que les autres: les espèces le sont plus que les genres parce qu'elles sont plus rapprochées des essences premières.

On voit que si l'ensemble des idées du Traité forme une théorie de l'essence, ce n'est pas tout à fait celle de la Métaphysique. Ces deux théories sont à la fois distinctes et proches parentes; essayons de fixer la nature et le degré de leur parenté.

Dans la Métaphysique l'ensemble et le détail du système sont toujours exposés et démontrés dans leur opposition à la doctrine des idées; ce n'est pas le cas dans le Traité [23]).

---

[22]) Cat. cc, 2 à 5.

[23]) Je prends sur ce point le contre-pied des propositions de Maier, qui s'avise de rattacher directement le Traité à l'œuvre de Platon par l'énoncé commun de

Le problème de la nature de l'essence, dans la *Métaphysique*, est posé expressément comme la question principale, et les trois théories des catégories, de l'existence en puissance et en acte et des attributs communs sont la solution une et indivisible de ce problème. Les catégories et les attributs communs s'impliquent à la fois et s'opposent. Dans le Traité, l'exposé est coupé, analytique, les questions se suivent dans un ordre unilinéaire non justifié, simplement didactique.

En résumé, dans la *Métaphysique* tout démontre que le philosophe est inventeur, on sent l'excitation de la discussion et de la polémique qui provoque les découvertes: tout au long du Traité au contraire, il ne s'agit évidemment que d'une doctrine banale, devenue impersonnelle, et exposée dans un ordre qui n'est plus que conventionnel l'enchaînement interne des parties n'étant plus aperçu.

Passons de l'examen des modes d'exposition à celui du contenu des deux ouvrages. Dans la *Métaphysique*, l'essence est le primat, le principe fondamental; qu'elle puisse et doive être en même temps la première catégories, c'est ce qu'explique la théorie de la forme. Le primat de la première catégorie fonde tout le système et de là vient l'insistance que montre Aristote pour la séparer des neuf autres. Dans le Traité, le primat n'est pas la première catégorie mais seulement une partie de cette catégorie, les πρῶται οὐσίαι ou les individus. Et encore la primauté des essences premières n'est pas posée préalablement au système des catégories, elle est énoncée au cours de l'analyse de la première catégorie comme une simple propriété de ces essences. Le Traité méconnaît ainsi le rapport qu'il y a entre la théorie de l'essence et le système des catégories en général. Si Aristote s'était arrêté à cette théorie superficielle de l'essence, rien ne l'eût empêché de répartir les sujets en soi et les genres et espèces dans deux catégories différentes.

l'idée que les mots sont ou reliés ou isolés et que les mots isolés n'expriment ni vérité ni erreur. Passer de l'étude de la proposition à celle des concepts comme à une étude préparatoire est si peu, quoiqu'en pense Maier, l'idée fondamentale de l'auteur du Traité, qu'aussitôt après la phrase du début c'est justement des mots liés entre eux qu'il est question. Le rapprochement formel, base de l'hypothèse de Maier, est un argument sans valeur; l'idée commune aux deux ouvrages est trop simple et d'ailleurs devenue banale depuis Platon et Aristote. Ce dernier la formule souvent, dans l'*Hermeneia*, dans la *Métaphysique* (cf. VI. 4; 1027 b. 17 sqq.) où il emploie ce même mot de συμπλοκή et où il explique l'idée avec profondeur. — Je donne plus loin une explication probable des motifs qui ont poussé l'auteur du Traité à adopter cette idée pour le début de ses analyses.

Mais surtout s'il avait conçu l'essence, sa première catégorie, à la manière du Traité, ce n'est pas le mot de catégorie qui se serait présenté à son esprit pour désigner les genres supérieurs: comment en effet appeler κατηγορία, c'est-à-dire „attribution“ la πρώτη οὐσία du Traité qui est ce qui ne peut jamais être attribué?

L'auteur du Traité a d'ailleurs bien senti cette contradiction, et nous avons déjà remarqué son embarras à l'égard du mot de catégorie, qu'il n'emploie dans le sens technique qu'en un seul endroit. Partout ailleurs il a recours à des détours. Ce n'est pas là le fait d'un penseur original, mais bien celui d'un écrivain qui n'était pas plus le maître de donner aux catégories un nom nouveau qu'il n'était capable de comprendre et de justifier le nom ancien.

Tout ceci ne fait pas encore apercevoir à quel degré de corruption la théorie de l'essence en est venue dans le Traité; il faut pour s'en rendre compte comparer la πρώτη οὐσία du Traité à la notion aristotélicienne du même nom.

Dans la Métaphysique, la πρώτη οὐσία est l'essence propre des êtres. Elle coïncide exactement avec la forme. La πρώτη οὐσία ou cause formelle s'oppose à l'être proprement dit ou essence composée de la forme et de la matière. C'est justement le contraire dans le Traité; la πρώτη οὐσία ce sont les individus; elle s'oppose aux genres et aux espèces, δεύτεραι οὐσίαι qui, dans la Métaphysique sont au contraire des formes ou πρῶται οὐσίαι.

Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de démontrer longuement que la terminologie de la Métaphysique ne peut être que la plus ancienne des deux et la seule originale. Nous avons vu comment la forme mérite le nom d'essence aussi bien que l'individu dont elle est la cause. L'adjectif πρῶτος qui distingue l'essence en tant que forme et que cause signifie ce qui est premier logiquement et chronologiquement. Il n'implique nullement l'expression corrélative de δεύτερα οὐσία, sans laquelle il est assez clair et utile. Dans le Traité, la πρώτη ni la δεύτερα οὐσία n'expliquent rien: leur distinction n'est pas proprement métaphysique, c'est une distinction formelle ou descriptive. Au point de vue métaphysique elle est contradictoire, car l'individu, abstraction faite de ce qu'on en affirme, c'est-à-dire de tout le système des catégories, n'est plus qu'un point logique, une indétermination pure, dont l'existence en soi ne peut pas être posée.

Admettre l'antériorité du Traité, c'est compliquer l'histoire de la pensée d'Aristote d'une première période où son système aurait été aussi contradictoire qu'insuffisant, puis d'une crise suivie d'un invertissement radical de sa terminologie, dont le moindre inconvénient aurait été d'introduire dans son enseignement et dans l'école beaucoup de confusion. Cette confusion d'ailleurs n'a pas manqué de se produire, mais plus tard et non par la faute d'Aristote. On conviendra que le moyen de la dissiper tout à fait, c'est d'admettre que la division de l'essence proposée dans le Traité ne saurait être le résultat d'une reflexion philosophique personnelle, et qu'elle n'est due qu'à une réminiscence d'un terme aristotélicien mal compris. L'auteur du Traité ne connaît pas la théorie de la matière et de la forme, sans laquelle le système d'Aristote est comme désarticulé, mais l'expression de πρώτη οὐσία est venue jusqu'à lui; or les mots lui sont précieux, car son fait est bien plus d'énumérer et de décrire que d'expliquer, il est pédagogue plutôt que philosophe [24]).

Trop souvent dans l'histoire des systèmes philosophiques, la connaissance des termes techniques survit à la signification précise que leur avaient donnée les philosophes créateurs. Ils prennent alors un sens détourné, ou vague et banal, plus propre à dissimuler ce que les problèmes ont de pressant qu' à servir à leur solution.

Cette dégénérescence régulière des grands systèmes explique les insuffisances du traité des Catégories. La richesse du vocabulaire, qui d'ailleurs n'est pas présenté comme nouveau, yest sans proportion avec la pauvreté des idées. Il semble que le contraire conviendrait mieux au premier manifeste d'un génie juvénile débutant dans la voie des grandes inspirations.

IV.

Le traité des Catégories n'a pas pour auteur Aristote, c'est une œuvre sans originalité et des plus médiocres: mais la critique ne saurait

[24]) Zeller, pour sauver l'expression de δεύτερα οὐσία, allègue deux passages de la Métaphysique où il est question de τρίτη οὐσία. Cet argument est étrange: Dans l'un des deux passages (VII, 2; 1028 b, 20) il s'agit de Platon qui admet trois sortes d'essences, les idées, les êtres mathématiques et les corps sensibles. Dans le second passage (VIII, 2, 1043 a, 18, 28) il n'est même pas expressément question de τρίτη οὐσία, mais du troisième moment logique que l'on peut relever dans l'essence composée: 1° la matière, 2° la forme, 3° le composé de forme et de matière. Il n'y a donc aucun rapport entre ces passages et la δεύτερα οὐσία du Traité, si ce n'est un rapport d'incompatibilité absolue.

s'en tenir à cette double condamnation d'un ouvrage qui, par une fortune surprenante à joué dans l'histoire de la pensée, pendant si longtemps un si grand rôle.

Que peut-on savoir de sa provenance, de la date où il a été écrit, de son auteur, de l'intention précise de cet écrivain? Mais surtout quelles sont les sources du Traité et quelle est son utilité pour l'étude de l'aristotélisme pur?

Je ne fais pas le relevé de ces problèmes pour les résoudre, mais seulement pour résumer ce qui, dans les considérations qui précèdent, peut aider à leur solution.

Ce que nous savons de l'histoire des écrits d'Aristote et de la valeur des catalogues qui en font mention permet de conjecturer que le traité des Catégories a dû être mêlé aux écrits originaux dans la bibliothèque de quelque péripatéticien ou dans quelque grande collection de livres. C'est une sorte de cours sur les principes élémentaires de la philosophie fondée par Arisote. Les contradictions qui y abondent, de même que les précautions de style et les restrictions [25]) prouvent qu'il ne s'agit pas ici d'une recherche sincère de la vérité, mais d'un enseignement. Comme nous l'avons déjà remarqué, l'auteur n'est pas un philosophe, mais un pédagogue soucieux surtout d'allonger sa leçon, d'utiliser tout ce qu'il sait et d'écarter le reste.

S'il a lu les ouvrages d'Aristote qu'il résume, ce n'est pas au moment d'écrire. Zeller et Maier rapprochent le Traité et les Topiques. Il pourrait y avoir entre ces deux ouvrages un rapport d'influence. On trouve dans les Topiques la seule énumération complète des catégories que nous ait laissée Aristote (Top. I, 9; 103 b, 2). La liste du Traité pourrait provenir de là, mais par quels intermédiaires? Il est à remarquer que dans les Topiques, Aristote, ainsi qu'il le fait le plus souvent lorsqu'il énumère quelques catégories, n'appelle pas la première catégorie οὐσία, mais τί ἐστι. Ce nom désigne spécialement la première catégorie en tant que forme pure (πρώτη οὐσία) et exprime ainsi une nuance incompatible avec la théorie du Traité, où τί ἐστι ne pourrait désigner que les δεύτεραι οὐσίαι.

Pour le développement de ses analyses, le Traité me paraît combiner deux sources indépendantes l'une de l'autre. 1° une théorie des sujets et des attributs posant à part les sujets en soi ou indi-

---

[25]) Voir, par exemple, ces trois défauts réunis dans les passages du ch. 6, relatifs à certains contraires, le grand et le petit, le peu et le beaucoup.

vidus et les attributs de ces sujets, parmi lesquels en premier lieu sont les genres et les espèces; 2⁰ un exposé des principes fondamentaux de la philosophie, qui sont les catégories et les attributs communs. La première de ces sources remonterait aux écrits logiques d'Aristote, la seconde à l'enseignement du maître sur la métaphysique.

La combinaison de la matière logique avec la matière métaphysique, l'auteur a su la faire, habilement en somme, par l'idée, devenue banale depuis Platon et Aristote, que les mots sont ou liés ou isolés, et que, isolés ils n'expriment ni vérité ni erreur.

C'est aussi par cette dualité de sources que pourrait s'expliquer a division en πρώτη et en δεύτερα οὐσία: ces deux termes permettent au compilateur de concilier au moins en apparence la division logique du sujet et de l'attribut avec l'unité métaphysique de l'οὐσία.

Que conclure enfin de ce qui a été établi et de ce qui a été supposé quant à la valeur du Traité pour la restauration intégrale de la pensée d'Aristote?

On ne saurait douter que l'idée d'analyser les catégories et les attributs communs ne remonte à celui qui le premier les a distingués et énumérés [26]. Qu' Aristote ait effectivement procédé à ces analyses, cela est certain aussi, car la Métaphysique nous en a conservé quelques parties, et ce n'est peut-être qu' à l'état d'inachèvement ou de délabrement de cet ouvrage que nous devons de ne pas avoir ces analyses au complet [27].

Les monographies de catégories sur lesquelles s'étend le Traité, dérivent-elles de ces analyses perdues? Sûrement non, elles sont trop faibles pour cela, et d'ailleurs en contradiction avec le peu que les textes originaux nous apprennent [28]. Si même on se hasarde à faire remonte jusqu'à Aristote l'idée de rechercher les propriétés des catégories en tant que les attributs communs s'en affirment ou ne s'en affirment

[26]) Aristote cite à diverses reprises un écrit de lui sur les contraires (cf. Mét. IV, 2: 1004 a, 1).

[27]) Contrairement à une opinion fort répandue parmi les critiques allemands, je suis d'avis qu'il faut maintenir le tableau des 10 catégories comme répondant à la conception d'Aristote, même à l'époque de sa pleine maturité. Les suppositions de Prantl contraires à cette opinion sont entièrement fausses, basées qu'elles sont sur une erreur radicale d'interprétation de la théorie des catégories (Prantl, Gesch. d. Logik 1, 182 sqq.).

[28]) Mét. V, cc. 13, 14, 15, quantité, qualité, relatifs.

pas[29]), encore doit-on s'abstenir de rendre Aristote responsable de la manière dont le Traité pose ces propriétés.

Au reste, il n'y a pas, dans le Traité des Catégories, une idée qui ne soit ou négligeable, ou banale, ou connue par les traités authentiques du maître. N'en tenir aucun compte quand il s'agit d'étudier le système d'Aristote n'est pas seulement légitime, c'est un moyen de s'épargner des tâtonnements et des erreurs graves.

Le traité des Catégories est comme une maçonnerie adventice qu'il faut renverser pour voir apparaître l'édifice aristotélicien, dans quelques-unes de ses parties essentielles, avec sa claire ordonnance et la précision de ses profils.

---

[29]) cf. Cat. ch. 5, l'essence reçoit les contraires; ch. 6, la quantité est égale ou inégale; ch. 8, les quantités sont semblables ou dissemblables.

XII.

Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos Sophistes Politikos[1].

Von

Dr. J. Eberz.

I.

Mit aller Deutlichkeit spricht Platon zu Beginn des Sophistes aus, daß die geplante Trilogie nicht unpersönlicher Spekulation, sondern (wie alle seine Schriften) einem persönlichen Erlebnisse ihren Ursprung verdankt. Denn wenn der Fremde aus Elea sagen soll, was man d o r t unter einem Philosophen verstehe, so sollen seine Ausführungen als Antwort den falschen in A t h e n umlaufenden Vorstellungen entgegengesetzt werden; wenn aber „der Philosoph" verleumdet wird, so ist das bei Platon immer er selbst, und sein sich an diesen Anfeindungen bis zur Betonung seiner Gottähnlichkeit entzündendes Bewußtsein wirft in seiner Schroffheit ein helles Licht auf die Heftigkeit jener Angriffe; und wenn es endlich von den wahren Philosophen heißt: τοῖς μὲν δοκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς τίμιοι, τοῖς δ' ἄξιοι τοῦ παντός· καὶ τοτὲ μὲν πολιτικοὶ φαντάζονται τοτὲ δὲ σοφισταί, τοτὲ δ' ἔστιν οἷς δόξαν παράσχοιντο ἂν ὡς παντάπασιν ἔχοντες μανικῶς, so bedeutet dies, daß damals athenische Zeitgenossen mit solcher Heftigkeit und scheinbaren Berechtigung dem Platon gerade diese Benennungen beilegten, daß eine Antwort darauf unerläßlich schien. Denn es handelt sich hier um mehr als vereinzelte unbe-

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über den platonischen Parmenides, Archiv f. G. d. Ph. Bd. XX, 1907, p. 81 ff., der leider durch zahlreiche sinnstörende Druckfehler entstellt ist, da die an mich abgesandten Korrekturbogen nicht in meine Hände gelangt waren.

deutende Stimmen, die Platon, an sie gewöhnt, gelegentlich und beiläufig zum Schweigen gebracht oder ganz ignoriert hätte; es muß in sein Leben ein bestimmtes bedeutsames Ereignis fallen, wo ihm die Schmähungen σοφιστής, πολιτικός, ja μανικός mit einem Widerhall entgegenschlugen, daß es kein überflüssiger Aufwand von Kraft war, durch eine ganze Trilogie, negativ im Sophisten und Politikos, positiv im Philosophos, jene Angriffe zurückzuweisen. Bei der apologetischen Tendenz, welche demnach die Trilogie charakterisiert, in der Platon wie vor höherer Instanz vor dem Eleaten steht, um sich von ihm, als dem Vertreter der Vernunft, das Recht, welches ihm die öffentliche Meinung vorenthält, geben zu lassen, müßte man jene Ereignisse, einer leitenden Melodie gleich, immer hindurchhören können, so daß man von vornherein Anspielungen Platons im Großen und Kleinen auf die vorausgesetzten Erlebnisse wird erwarten dürfen. Ist dem aber so, dann wird sich das Verständnis der geplanten Trilogie von dem Augenblick ab einstellen, wo wir aus jenen Andeutungen die Erlebnisse, welchen er die Namen Sophistes und Politikos verdankte, wiedererkennen; denn wir wären dann imstande, die Beschaffenheit seiner Antwort und ihren Zweck aus dem Wesen der sich ihm entgegenstellenden und zum Widerspruch nötigenden Kräfte zu begreifen.

Wodurch aber kann er die Zeitgenossen gereizt haben, ihm den Namen Politikos, der ihm jetzt so peinlich erscheint, beizulegen? Sicherlich nicht als theoretischer Politiker, denn vom wissenschaftlichen moralphilosophischen Standpunkt aus hätte Platon sich nicht mit solchem Eifer gegen den Titel gewehrt: praktische Politik zu treiben muß man ihn, da er den Vorwurf so ernst nehmen konnte, beschuldigt haben. Und da ihm die Verhältnisse Athens als unheilbare gleichgültig waren, er vielmehr alle seine Kräfte in den Dienst der sizilischen Frage gestellt hatte, so muß jener Vorwurf ihm zur Last gelegt haben, er treibe praktisch syrakusanisch-sizilische Politik. Man kann noch schärfer präzisieren. Seine pädagogischen Beziehungen zu dem jungen Dionysius hat jene Beschuldigung nicht im Auge gehabt: das Bild des Mannes, den Platon, um nicht mit ihm identifiziert zu werden, streng von sich absondert, und auf welchen er den ihm allein zukommenden Namen des Politikos überträgt, ist nicht das eines bereits im Besitze der Macht befindlichen Fürsten, der den autokratischen Staat in einen Rechtsstaat verwandeln soll, sondern

das eines revolutionären Prätendenten, der erst noch alles zu gewinnen hat. Darüber aber, ob es also seine Beziehungen zu Dion waren, die zu jenem Irrtum Anlaß geboten hatten, darf man von dem Dialog genaue Auskunft erwarten. Denn sollte dieser gründlich die Meinung zerstören, der Schüler sei nichts als der ausführende Arm, die Seele der Unternehmung und deshalb der wahre vom Verborgenen aus wirkende Politikos sei Platon selbst, so mußte Dion in seiner ganzen politischen Selbständigkeit, je porträtähnlicher desto besser, gezeichnet werden: das aber konnte ohne ein Eingehen auf jene Pläne, deren falsche Beurteilung die Verwechslung veranlaßt hatte, und die nun mit aller Entschiedenheit als freies Produkt jenes von dem Philosophen verschiedenen Politikos erscheinen mußten, nicht geschehen.

Die den wahren Staatsmann von allen übrigen Berufen der Gesellschaft absonderndernde Untersuchung wird (291 a—303 d) durch einen uns gegenwärtig interessierenden Exkurs unterbrochen, in welchem der von dem Politikos repräsentierte Staat allen anderen bisherigen historischen Staatswesen gegenübergestellt wird. Es ist seltsam, daß man im Interesse der Chronologie von Platons Werken auf die unbedeutendsten literarischen Anspielungen Jagd machte und an großen persönlichen Bekenntnissen des Philosophen, zu denen unser Exkurs gehört, vorüberging. Auch Gomperz, der an jener Stelle, „wo das Recht des Wohlgesinnten und zu seiner Aufgabe Befähigten, die Menschen auch wider ihren Willen zu ihrem Glück zu zwingen“[2]), verfochten wird, eine Anspielung auf Dions Unternehmung erkennt, läßt es bei dieser Andeutung bewenden und setzt, unbegreiflicherweise eine solche Sprache vor dem definitiven Bruch für möglich haltend, den Dialog nach der zweiten sizilischen Reise [3]). Der Exkurs ist das Manifest eines politischen Revolutionärs. Nicht für eine Phantasiegestalt ist es geschrieben — dafür wogt zuviel persönliche Leidenschaft und Gereiztheit in dem Verfasser, in dem ein Feuer glüht, „wie es sich nur an einer aktuell gewordenen Frage zu entzünden pflegt“: dann kann es aber nur die Rechtfertigung Dions sein, des einzigen Revolutionärs, an dem Platon das hier bewiesene Interesse nehmen konnte. Alle bisherigen, nach egoistischer Willkür oder nach

[2]) Gomperz, Griechische Denker II², p. 432.

[3]) Ibid. p. 599 „zu p. 460.“

Gesetzen regierten Staaten bilden den dunkeln Hintergrund dumpfer Unbewußtheit, von dem sich die lichte Gestalt des Heilandes, der das neue Reich gründen soll, strahlend abhebt. Dion, der in der Akademie die Bestimmung des Menschen und die Mittel, ihn zu derselben zu führen, begriffen hat, ist der Berufene, weil er der Wissende ist, und dieses Wissen verleiht ihm den Königstitel, auch wenn er nie zur Macht käme. Aber weil er der Wissende ist, darf und soll er der das Wissen anwendende praktische Künstler sein und deshalb gibt ihm das Wissen zugleich Anspruch auf die Macht und das Recht, einem vierfachen Einwand zum Trotz sich in den Besitz derselben zu setzen. Bei der Kritik dieser vier gegen den Politikos erhobenen Einwände bringt Platon soviel einzelne Züge in dem Bilde desselben an, daß an der Person des Porträtierten nicht gezweifelt werden kann: die vier Einwände aber, deren Nichtigkeit der Dialog wiederholt betont, sind die gewichtigsten, welche damals gegen Dions Unternehmen erhoben wurden.

Den ersten Einwand machten diejenigen, welche in Dions Erhebung nur ein verkapptes Streben nach der T y r a n n i s witterten, denen also das Prinzip dasselbe zu bleiben schien, während sich der Name des Autokraten änderte: eine Anklage, welche durch die aristokratische stolz-verschlossene Natur des Syrakusaners bestätigt scheinen konnte, und die später mit Erfolg Herakleides und die Demokraten von Syrakus vertraten, ja die sich selbst der Mörder Kallippos zunutze machte. Solchen Bedenklichen rät Platon, doch keine Zahlenjäger zu sein, sondern die Sache selbst, die Gründung des Vernunftstaates, im Auge zu behalten, die nun einmal, da Vernunft nur bei wenigen sei, auch nur durch wenige, ein Glück schon, wenn wenigstens durch einen einzigen, gelingen könne (293 a).

Vor der zweiten Klasse von Gegnern vertritt Platon Dions R e c h t z u r G e w a l t: denn als der berufene Heiland der Gesellschaft hat er dieselbe Pflicht wie der Arzt des Leibes, der den sich sträubenden, durch sein Leiden der Urteilskraft beraubten Kranken zur Gesundheit zwingt. Das dreifache Programm aber, welches mit Gewalt durchzuführen dem Politikos das Recht zugesprochen wird und dessen Punkte Beseitigung der Unheilbaren durch Hinrichtung oder Verbannung, Aussendung von Kolonien, Verleihung des Bürgerrechtes an Ausländer sind, ist kein anderes als jenes, vermittels dessen Dion die Reorganisation Siziliens zu bewerkstelligen hoffte. Es ist bekannt,

daß eine neue Kolonisation der in den Kriegen mit Karthago zerstörten Städte eine Lebensfrage für das griechische Element der Insel gegenüber den vordrängenden Barbaren Afrikas und Italiens zu werden begann. Schon der jüngere Dionysius hatte nach Ep. VIII, 332 e einige schwache Versuche nach dieser Richtung hin unternommen, durch Platons Ratschläge unterstützt; im großen Maßstabe das nationale Werk durchzuführen, hatte sich aber Dion vorgenommen: τό τε ἐφεξῆς τούτοις προὐθυμεῖτ' ἂν πρᾶξαι, πᾶσαν Σικελίαν κατοικίζειν καὶ ἐλευθέραν ἀπὸ τῶν βαρβάρων ποιεῖν, τοὺς μὲν ἐκβάλλων, τοὺς δὲ χειρούμενος ῥᾷον Ἱέρωνος Ep. VII, 336 a. Die Bedeutung von Ausländern in seiner Politik aber war es, die ihm zum guten Teil die Zuneigung der Syrakusaner verscherzte: durch peloponnesische Söldner gelang ihm die Eroberung von Syrakus, und beim Ausbau der Verfassung der Stadt dachte er sich korinthischer Unterstützung zu bedienen, so daß Herakleides ihm vorwerfen konnte: μεταπέμπεται δὲ ἐκ Κορίνθου συμβούλους καὶ συνάρχοντας ἀπαξιῶν τοὺς πολίτας (Plut. Dio c. 55), und Plutarch fügt hinzu: τῷ δ' ὄντι μετεπέμπετο τοὺς Κορινθίους ὁ Δίων, ἣν ἐπενόει πολιτείαν ῥᾷον ἐλπίζων καταστήσειν ἐκείνων παραγενομένων. Es kam ihm vor allem darauf an, in den neu zu gründenden Kolonien das verweichlichte syrakusanische Element durch aus dem Mutterlande herübergezogenes Material, besonders Dorier, zu ersetzen, wie denn in seinen Reformplänen überhaupt dorischer Geist lebte und die Spartaner nicht umsonst ihm ihr Bürgerrecht verliehen hatten. Darum wird auch im siebenten Briefe von Dions Erben, wo ihnen die Durchführung des Testamentes des Verstorbenen anempfohlen wird, an erster Stelle verlangt, als Damm gegen die sizilische Verweichlichung Dions Willen gemäß Dorier herbeizuziehen: τὸν δὲ μὴ δυνάμενον ὑμῶν Δωριστὶ ζῆν κατὰ τὰ πάτρια, διώκοντα δὲ τόν τε τῶν Δίωνος σφαγέων καὶ τὸν Σικελικὸν βίον, μήτε παρακαλεῖν μήτε οἴεσθαι πιστὸν ἄν τι καὶ ὑγιὲς πρᾶξαί ποτε· τοὺς δὲ ἄλλους παρακαλεῖν ἐπὶ πάσης Σικελίας κατοικισμόν τε καὶ ἰσονομίαν ἔκ τε αὐτῆς Σικελίας καὶ ἐκ Πελοποννήσου ξυμπάσης, φοβεῖσθαι δὲ μηδὲ Ἀθήνας 336 cd.

Vor der dritten Gruppe von Dions Widersachern proklamiert Platon die absolute Souveränetät des staatsmännischen Genies über alles faktisch gegebene Gesetz, übrigens, wie aus der von Sokrates dem Jüngeren 293 e geäußerten Verwunderung und der ausführlichen Begründung gerade dieses Punktes zu erkennen ist, in vollem Bewußtsein der bedenk-

lichen Aufnahme, der das scheinbare Paradoxon, daß für den Berufenen das Gesetz, weil es Gesetz sei, nicht existiere, ausgesetzt war. Nicht das Gesetz als Gesetztes darf als ein Absolutes gelten, sondern der auf Grund empirischer Bedürfnisse nach ewigen Ideen setzende Intellekt, das freie alles Seinsollende kennende Wissen, und wird einmal ein solches Wissen, wie jetzt in Dion, wirklich, so wäre ihm, als einem praktischen Künstler, die Hände binden zu wollen nicht weniger widernatürlich, als die Funktionen des Arztes oder Steuermanns durch gesetzliche Vorschriften der freien Wirksamkeit zu berauben. Darum muß also Dion als der wissende Künstler Herr der Gesetze sein, der antiquierten aufzuhebenden — wobei die Entscheidung über eine friedliche oder gewaltsame Aufhebung ganz in seiner Hand liegt —, und der neuen zu gebenden — mit der offenen reservatio, auch sie nicht als etwas Definitives, sondern zeitlich Bedingtes auszusprechen. Unter einem durchsichtigen Bilde verteidigt in diesem Zusammenhang Platon den Freund gegen jene, die ihm wegen seiner veränderten politischen Haltung Untreue und egoistischen Wankelmut vorwarfen. Denn jener Arzt, der dem Patienten seine Diät aufschreibt, dann eine Reise antritt, wider Erwartung früher zurückkehrt, den Patienten in anderen Umständen antrifft und deshalb ein anderes Rezept schreiben muß, ist Dion selbst, der vor den Syrakusanern zuerst die Notwendigkeit der Herrschaft des Dionysios, den er zu leiten dachte, vertritt, dann die „Reise“ nach dem Osten antreten muß, vor seiner Zurückberufung die Heimreise mit Gewalt anzutreten sich genötigt sieht, den Patienten, d. h. das Volk, in verändertem Zustand findet, weil die Heillosigkeit des ihm zuvor zugemuteten Herrschers sich inzwischen herausgestellt hat, und unter den veränderten Verhältnissen das einzige Heilmittel für den Staat darin sieht, daß er selbst dessen Leitung übernimmt. Es scheint übrigens sowohl nach dieser Stelle wie nach 300 d, daß man in Syrakus Briefe Dions besaß, in denen er sich noch zugunsten des alten Systems aussprach: denn besonders die genannte Stelle, daß der berufene Staatsmann seine Aufgabe verrichte, ohne sich an den Buchstaben zu halten, *ὁπόταν ἄλλ' αὐτῷ βελτίω δόξῃ παρὰ τὰ γεγραμμένα ὑφ' αὐτοῦ καὶ ἐπεσταλμένα ἀποῦσί τισιν* enthält zweifellos in ihrer Deutlichkeit die Anspielung auf eine Korrespondenz Dions mit dem Hofe von Syrakus.

Die Antwort auf den vierten Einwand endlich, welche die Indifferenz des Reichtums und der Armut für die

Berechtigung von Dions Ansprüchen verficht und die schon durch ihre Seltsamkeit gewisse persönliche Anspielungen vorauszusetzen nötigt, ist für das Ohr des Mannes bestimmt, der jenen Einwand zwar nicht mit Worten aber durch eine folgenreiche Handlung erhoben hatte, des Dionysios. Dem Dion, welcher durch das Vermögen seines Vaters Hipparinos einer der reichsten Männer von Syrakus war, hatte Dionysios zwar die erste Zeit nach der Verbannung die Renten seiner Kapitalien nach Griechenland geschickt; aber der Glanz, mit dem sich Dion hier wie ein regierender Fürst umgab [4]), erweckte in dem Tyrannen Argwohn, so daß er die Auszahlung der Zinsen schließlich einstellte: ἐπαύσατο τὰς προσόδους ἀποστέλλων καὶ τὴν οὐσίαν παρέδωκε ἰδίοις ἐπιτρόποις [5]). Diese finanziellen Schwierigkeiten bildeten einen der wichtigsten Gegenstände der Verhandlung zwischen Platon und Dionysios im Jahre 361/60, deren Ergebnis für Dion sehr ungünstig war, da der Tyrann nicht nur die Auszahlung der Einkünfte unterließ, sondern aus allerdings nicht unberechtigten Mißtrauen sogar die vor kurzem unter eigene Verwaltung gestellten Güter verkaufte: τέλος δὲ τὴν μὲν οὐσίαν τοῦ Δίωνος ἐπώλει καὶ τὰ χρήματα κατεῖχε [6]). So war also Dion seit 361 wirklich ein πενόμενος und in der starken wiederholten [7]) Betonung dieser Armut, durch welche der Gewaltakt immer von neuem an den Pranger gestellt werden soll, mag auch ein gut Teil persönlicher Gereiztheit Platons wegen des eigenen diplomatischen Mißerfolges stecken. Dem Tyrannen also, der durch Entziehung der Mittel den wirksamsten Einwand erhoben zu haben glaubte, ruft Platon zu: Und er kommt doch! Für die Rechtsfrage aber ist, wenn auch im Widerspruch mit tyrannischem Raisonnement, nach dem der Arme immer unrecht hat, Reichtum oder Armut völlig gleichgültig.

Durch das ganze Manifest geht eine fast herausfordernde Zuversicht. Mag der Philosoph nun mit düsterer Härte das Recht des Schwertes zur Herstellung der moralischen Gesundheit als gleich dem des ärztlichen Messers proklamieren; mag er alle Staatsmänner, die bisher Geschichte machten, dem wahren Staatsmann der Zukunft gegenüber als einen Chor von Satyrn und Kentauren, Gauklern und Erzsophisten und unter ihnen den Tyrannen als den schlimmsten ver-

[4]) Plut. Dio c. 16.

[5]) Vgl. Ep. VII. 345 c.

[6]) Plut. Dio c. 18.

[7]) 292 c, 293 b, 293 b, 296 d.

höhnen, mag er verführerisch andeuten, daß das ewig Ersehnte und doch für hinieden nicht möglich Geglaubte, die Vereinigung der absoluten Gewalt mit der höchsten Moralität [8]) erreicht werden könne und daß sie, verwirklicht, unter die historischen Trugbilder wie ein Gott unter Menschen treten werde [9]): das bis aufs höchste gespannte Pathos dieser Stelle verrät die Erregung des Mannes, der hoffte, daß ihm jetzt endlich Jener, der das Reich der Vernunft aus der Idee in die Wirklichkeit einführen werde, von Gott gesandt sei.

Nicht mit dieser Aufregung der Erwartung, sondern mit überlegener Ruhe, die ihm aus der Erkenntnis des historischen Gesetzes zufließt, spricht Platon seine Zuversicht in dem großen Mythus unseres Dialoges aus. Da die Schilderung des sich ewig wiederholenden historischen Kreislaufes mit der unmittelbaren Aufgabe, der Absonderung des menschlichen von dem göttlichen Menschenhirten, in keinem notwendigen Zusammenhang steht, so muß ihre Begründung in dem Ereignisse zu suchen sein, welches den ganzen Dialog trägt, dem Unternehmen Dions. Und in der Tat, so wenig wie die bis jetzt besprochene Apologie des Syrakusaners, so wenig verdankt dieser neue Exkurs, wie man oft gemeint hat, der Redseligkeit eines seine Ideenfülle nicht mehr beherrschenden Greises seine Stelle in dem Dialog, vielmehr wie jener aus der Natur des staatsmännischen Genies, so begründet dieser aus der ewigen immanenten Tendenz des geschichtlichen Werdens Dions gewaltsame Reform. Die Rolle, die er in der dionischen Frage spielte, trieb Platon, der als Philosoph alles nur sub specie aeternitatis betrachten konnte, zu Spekulationen über die Bedeutung von seines Freundes Stellung in dem einen moralischen Zweck verfolgenden Prozesse der Geschichte. Die Philosophie der Geschichte, welche damit für Platon durch das persönlichste Bedürfnis des Erlebens Problem geworden ist, und die er in mythischem Gewand — wie anderswo die Naturphilosophie, denn eine wirkliche Wissenschaft von Phänomenen gibt es nicht — vorträgt, gibt ihn nun begreiflicherweise, je ernster sich die Verhältnisse in Sizilien gestalten, nicht mehr los: in großen Linien sollte sie, wie wir bei anderer Gelegenheit sehen werden, in einer ganzen, Trilogie dargestellt werden, bis die angeschlagene Saite schwermütig in den „Gesetzen" verklingt:

---

[8]) Pol. 301 c d.

[9]) Pol. 303 b.

für alle diese Ausführungen aber bleibt die im Mythus des Politikos gegebene Skizze das Vorbild. Das geschichtsphilosophische Schema unseres Dialoges, das hier allein für uns Interesse hat, ist folgendes. Jene am Anfang der Geschichte stehende vollkommene Ordnung der menschlichen Dinge, die Platon hier in ein scherzhaft mythisches Gewand steckt, die er aber im Staat und Timaeus ganz positiv benannt hat, und welche er als aller Geschichte vorausliegend postulieren muß, um überhaupt die Möglichkeit derselben deduzieren zu können, ist kein absoluter: sondern von einem gesetzmäßigen Zeitpunkt ab beginnt ein Niedergang der Moralität, bis ein Abstand weitester Gottesferne erreicht ist; allein ebenso gesetzmäßig beginnt in diesem Zustand, gemäß der immanenten Tendenz des Weltprozesses, die Bewegung nach rückwärts, bis der Urzustand mit Bewußtsein von neuem erreicht ist und die individuellen Willen im Willen Gottes ruhen. Dieses Oszillieren zwischen zwei Polen ist kein einmaliges, sondern der Endzustand wird nur erreicht, um wieder aufs neue Endzustand zu werden, d. h. verloren zu gehen, und durch dieses ins Unendliche fortgesetzte Fallen und Steigen und Fallen beweist die Welt ihre ewige Güte, indem sie im Kreislauf ewig die moralische Vollkommenheit des Urzustandes bejaht. Und jetzt vermögen wir die erhabene Bestimmung Dions im Weltprozesse zu verstehen. Wie für Fichte, als er die Reden an die deutsche Nation hielt, das Zeitalter der vollendeten Sündhaftigkeit sich eben selbst aufgehoben hatte und Gott durch seinen Mund den Vernuftstaat als Aufgabe verkündete, durch ihn also die Weltumkehr eingeleitet wurde, so ist auch für Platon, als er diesen Exkurs schrieb, von der weitesten Gottesferne bereits die rückläufige Bewegung eingetreten, indem die Gottheit sich Dions Arm für die Wiederherstellung des Vernuftreiches ausersehen hatte. Διὸ δὴ καὶ τότ' ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν (sc. τὸν κόσμον), καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεὶς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεὶς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα τόπον δύῃ, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτὸν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται — diese tiefen Worte des Trostes sind keine leere Beruhigung für eine unbestimmte Zukunft: sie enthalten die gute Botschaft, welche Platon am Vorabend der neuen Weltepoche verkündigt in der Überzeugung, daß alle Zeichen stimmen und Gott selbst in Dion das Steuerruder wieder ergriffen hat.

Da der Politikos des apologetischen Exkurses Dion ist, der Politikos aber zugleich kein anderer sein soll als derjenige, dessen Wesen die Definitionen des Dialoges aussprechen — denn keinem andern als dem so Definierten wird das Recht zur Gewalt zugestanden — so ist es wiederum Dion, dessen Bedeutung in jenen Definitionen bestimmt wird: und damit sind wir zum historischen Verständnis des ganzen Werkes gelangt. Es handelt sich für uns jetzt nicht um die seltsame Methode der Diäresen, die uns weiter unten beschäftigen wird, sondern daß der also Definierte eine historische Realität besitzt, daß in den scheinbar voraussetzungslos und um ihrer selbst willen gefundenen Definitionen das positive Programm, das durch Dion seinen empirischen Ausdruck finden soll, zu erkennen ist. Von diesen zwei Definitionen, deren jede einen der besprochenen Exkurse besitzt, durch welche beide unmittelbar auf das praktische Leben der Gegenwart bezogen werden, spricht die erste, welche in ihm den Hirten erblickt, Dions historisch-metaphysische Bedeutung im Weltprozeß, die zweite ihn einen Weber nennende hingegen seine politische Aufgabe aus, so daß in der Tat erst durch beide in ihrer Vereinigung eine vollkommene Darstellung der Bedeutung seiner Persönlichkeit gegeben ist. Denn durch das erste Prädikat hat ihn Platon als Vorläufer zu dem am Ende des Ringes der Zeit selbst erscheinenden göttlichen Hirten in Beziehung gesetzt als den, der die Individuen auf jenen Weg zu führen hat, an dessen Ende einst der durch Kronos symbolisierte göttliche Geist in seiner Freiheit, ohne an den individuellen Willen Widerstand zu finden, sein seliges Reich errichten kann. In großen und kühnen Umrissen enthüllt dagegen die Entwicklung der zweiten Definition das Programm, auf dessen gewaltsame Verwirklichung der politische Reformator im Namen der Vernunft Anspruch erhebt. Er erscheint in derselben als der sachverständige Führer zu einem moralischen Dasein sowohl für den einzelnen als für die Gesellschaft durch die Lösung der Probleme der Erziehung und der Ehe: denn in der Seele jedes Individuums webt er durch Erziehungsgesetze das Strenge mit dem Zarten zu einem harmonischen Gewebe zusammen, und durch Ehegesetze sucht er möglichst zwei Naturen mit entgegengesetzten Tendenzen zum Einklang eines geistigen Gewebes zusammenzuschlingen. Dieser zur Durchführung der großen Aufgabe mit unbedingter Gewalt ausgestattete Individual- und Sozialpädagoge steht, von allen Ständen streng abgesondert, einsam ohne

Ebenbürtigen da: denn alle Berufe im Staate sind nur seine Handlanger und Gehilfen für das eine große Werk, die Herstellung des harmonischen Gewebes der Geister.

Über die Stellung des Dialoges in der geplanten Trilogie kann kein Zweifel sein: er ist die meisterhafte Widerlegung des gegen den Philosophen — wegen seiner Beziehungen zu Dion dürfen wir jetzt hinzufügen — erhobenen, zu Beginn des „Sophisten" mitgeteilten Vorwurfs, er treibe praktische Politik. Die positive Definition seiner selbst als des über alles weltliche Treiben erhabenen spekulativen Theoretikers für einen besonderen Dialog aufsparend zeigt er, daß nicht er der praktische Politiker ist, sondern Dion, dessen Gestalt er mit Händen greifbar heraufbeschwört; damit aber noch nicht zufrieden macht er zugleich diese negative Apologie seiner selbst zu einem apologetischen Manifest für den Freund, dessen revolutionäre Pläne aus den höchsten Gesichtspunkten rechtfertigend, so daß er jene scheinbare Objektivität und aufmunternde Zurückhaltung beobachtet, welche aus Plutarch [10]) und dem siebenten Brief bekannt sind. Erwartete man aber [11]), wie es geschehen ist, von dem Dialoge anstatt der allgemeinen Prinzipien der neuen Politik eine ins einzelne gehende politische Theorie, so würde man seinen Charakter als Manifest verkennen.

Es bedarf keiner Einzelheiten, wie der Beschlagnahme von Dions Vermögen, um einzusehen, daß der Dialog erst nach Platons dritter Reise geschrieben sein kann: diese rücksichtslose Begründung der Revolution ist erst denkbar, nachdem bereits jede Versöhnung unmöglich geworden war, wie sie andrerseits, um die beabsichtigte Stimmung für Dions Unternehmung vorzubereiten, dem Aufbruch der Expedition zeitlich vorausgegangen sein muß, so daß also das Werk zwischen 360 und 357 geschrieben wurde. Als nach dem unwiderruflichen Bruche die Akademie Dions Sache zu der ihrigen machte, als Speusippos, Dions Freund und Platons designierter Nachfolger, der in Begleitung des Oheims die öffentliche Meinung in Syrakus genau studiert hatte [12]), zur Tat drängte [13]), als es immer deutlicher ward, daß der Prinz als Akademiker und in Gesellschaft

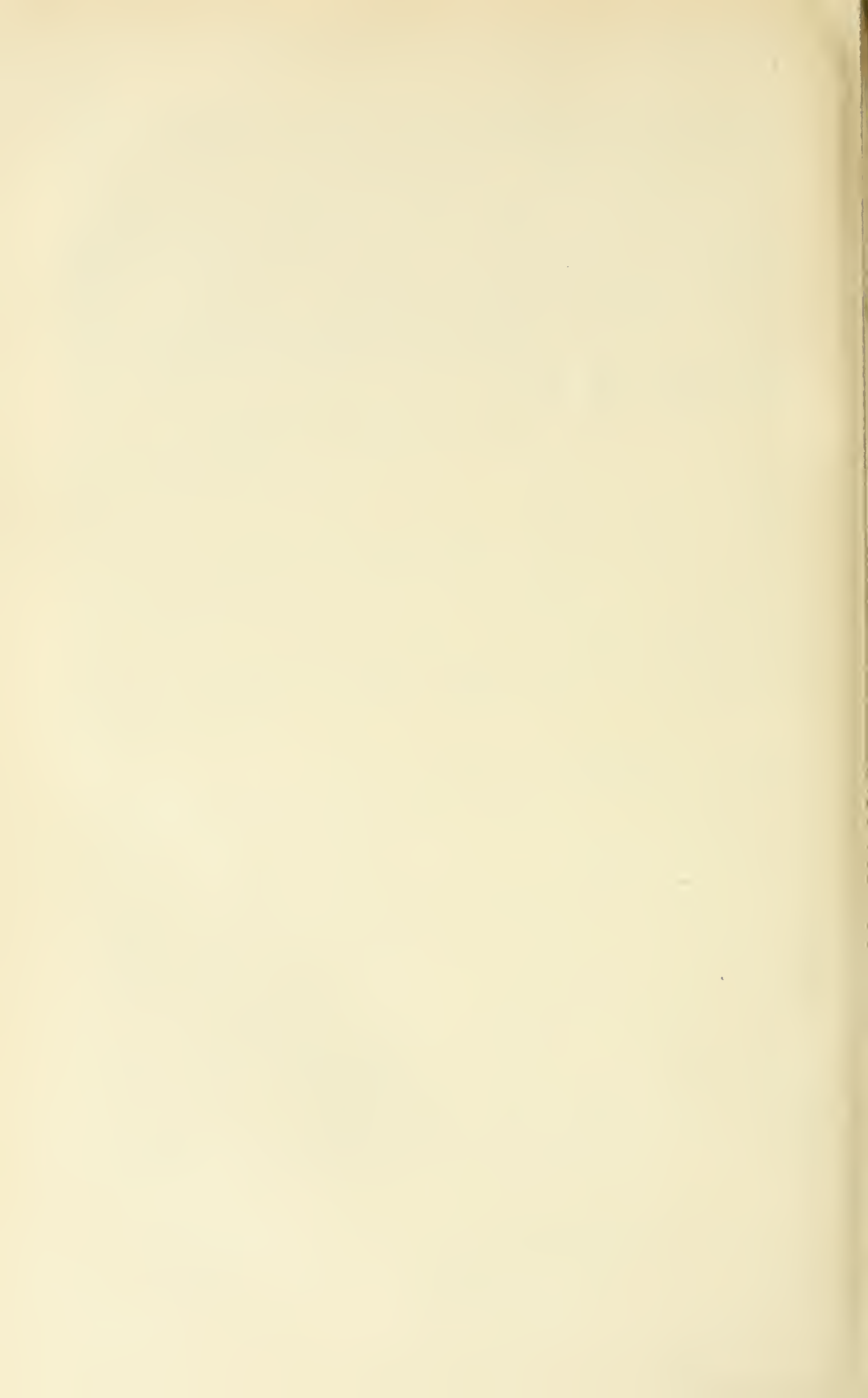
[10]) Dio c. 22.

[11]) 350 cd.

[12]) Plut. Dio c. 22.

[13]) ibid.

von Akademikern mit Gewalt die Ideale der Akademie ins Leben führen wollte und man sich immer tolleren Vermutungen über die Rolle, die Platon selbst in der Zukunft spielen werde, hingab, er, Dions Liebhaber, der gesagt hatte, der Philosoph solle König sein, und geheime Pläne verfolgend dreimal sich über das Meer nach Sizilien gewagt hatte, damals, als in gleicher Weise Platons Stellung zur Macht und der Charakter von Dions revolutionären Tendenzen verkannt wurden und die Notwendigkeit eines aufklärenden Wortes im Interesse der Sache eine unerläßliche Forderung war, schrieb der greise Philosoph den „Politikos".



Jahresbericht

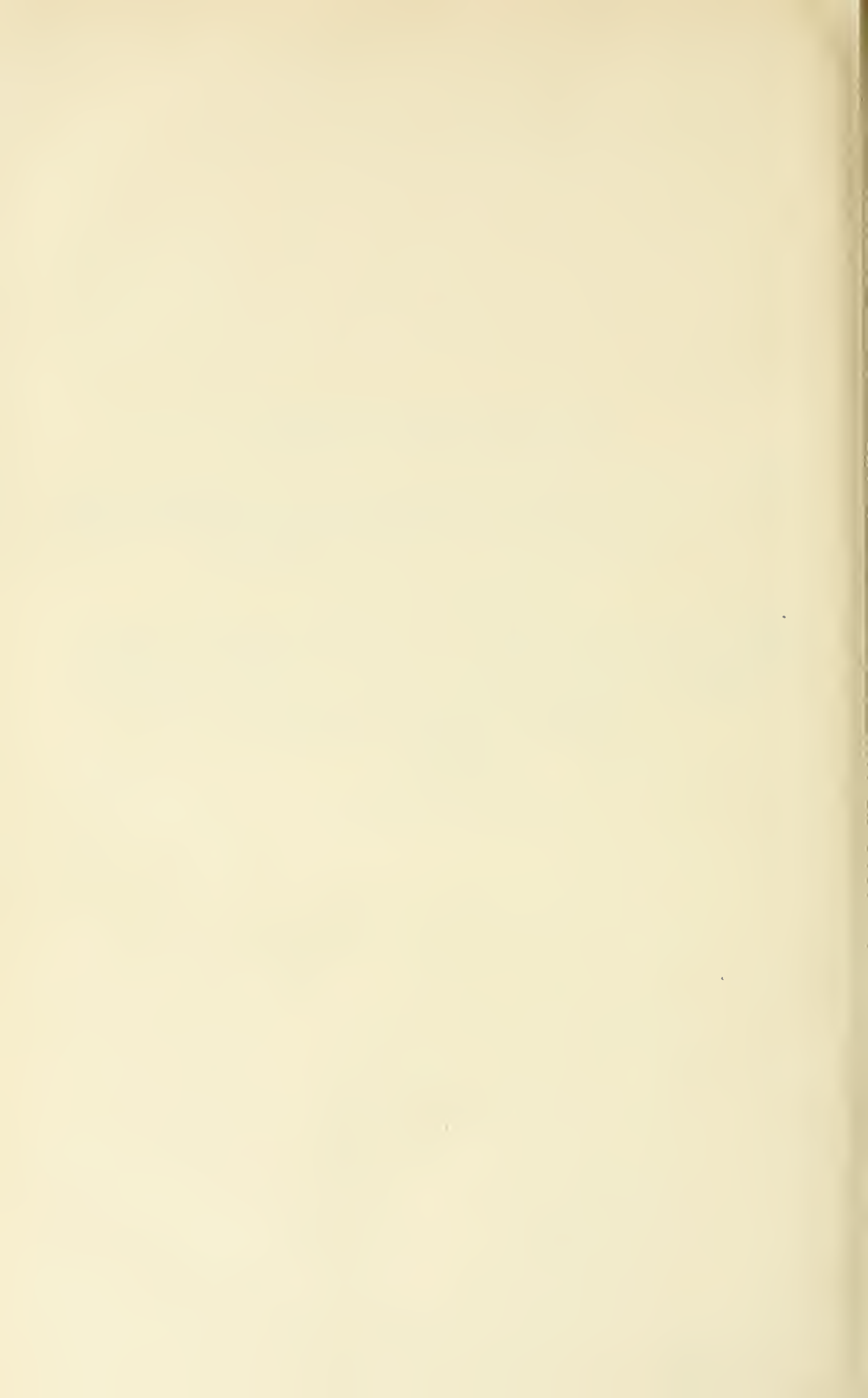
über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



II.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

M. Horten, Bonn.

I.

Ibn Maskawáih, 1030 † Die Veredelung der Sitten (tahdîbu-l-ahlâq), Kairo, 1317 d. H. = 1899, 183 S. arab. Text.

Sehr bekannt ist die Ethik ibn Maskawaihs 1030 †, eines Zeitgenossen Avicennas (vgl. dazu de Boer, Gesch. d. Philosophie S. 116 und Br. I 343 Nr. 3). Der Druck ist gut leserlich. Sie führt die Begriffe der griechischen Philosophie in die Ethik des Islam[1]) ein und behandelt die Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und den Starkmut, ferner auch Freigebigkeit, den Charakter, die Fähigkeiten der Seele (anima vegetativa, animalis und rationalis: vereinen diese Seelen sich, so entsteht eine seelische Substanz im Menschen), die Erziehung der Knaben, das Verlangen nach Wissen, das Gute, das Glück als Ziel des menschlichen Strebens, die Tugenden und ihre Rangordnung, die Ansicht des Aristoteles über das Fortleben der Seele nach dem Tode, die Gerechtigkeit in bezug auf die materiellen und geistigen Güter, die Liebe und die Freundschaft, die Tugend als Gesundheit der Seele und als die rechte Mitte zwischen zwei Extremen, wie z. B. der richtige Mut zwischen Tollkühnheit und Feigheit, der Zorn, die Furcht und die Traurigkeit mit ihren Ursachen. S. 32 bespricht er eingehend die Philosophie. „Hat der Mensch die Vollkommenheit in der philosophia practica et theoretica erlangt, dann hat er das höchste Glück erreicht.“ „Die höchste Wissenschaft ist die Metaphysik. In ihr ruht der menschliche Geist. Die Vollendung,

---

[1]) A. T. Sibbald, Islam as a political system: National Review (London) 1889, Jan.

die die potentia speculativa im Menschen erlangt, verhält sich wie die Form zu der Vollendung, die die potentia practica erreicht. Diese ist die Materie. Die eine kann nicht ohne die andere sein; denn das Wissen ist das Prinzip und die Tätigkeit die Vollendung, die sich aus dem Prinzip ergibt. Das Prinzip ohne Vollendung ist unvollkommen und die Vollendung ohne principium ex quo ist unmöglich."

Die Logik Bihârîs 1708 †, die den Titel trägt: „Stufenleiter zu den Wissenschaften" (vgl. Br. II 421), erschien mit dem Kommentare des Mohammad Mubârak Adhamî Fârûqî in Kasan 1906, 316 S., nachdem sie 1848 in Lucknow zum erstenmal gedruckt worden war.

Girgî Zaidân, Die Philosophie der Sprache; 1904 Kairo. 118 S. Dieses interessante Werk sucht den Beweis zu bringen, daß die arabische Sprache aus zwei- und einkonsonantigen Wurzeln die natürliche Laute darstellen, entstanden ist. Er dehnt die Sprachevergleichung auch auf die indogermanischen Sprachen aus, ein Beweis dafür, wie modernes Wissen in den Islam seinen Einzug hält.

Eine noch unbekannte Enzyklopädie Tabarîs 1624 † (vgl. Br. II 378 Nr. 3) ers chien 1317 = 1899 in Kairo. Sie trägt den Titel „Hauptprobleme, entnommen den Hauptwerken" (ujún almasáîl min aján arrasáîl vgl. das Werk Farábis: „Die Hauptprobleme" ujún almasáîl Br. I 212 D. 3) und behandelt 30 Wissenschaften, unter diesen die Mystik, die Logik, die Naturwissenschaft und die spekulative Theologie.

Galland, Henri, Essai sur les Motazelites, les Rationalistes de l'Islâm. Paris, o. J. 142 S.

Die reichen Materialien, die in arabischen Quellen über die Entwicklung der theologischen Probleme des Islams enthalten sind, verdienten es sehr, vollständig bekannt zu werden. Man müßte sich zunächst auf Monographien der einzelnen Sekten und Philosophenschulen beschränken, um nach Vollendung dieser Vorarbeiten das Ganze übersichtlich zusammenzustellen. Eine solche Detailforschung liefert Galland in sehr dankenswerter Weise. Er ist sich bewußt, in den Lehren dieser Sekte das erste Aufkeimen der Philosophie im islamischen Kulturbereiche belauschen zu können. Die Arbeit ist, wenn sie auch noch reichere Daten hätte anführen können, eine sehr ansprechende und nützliche.

Von Ahwázi 1055 † wurde der bisher noch unbekannte Fürstenspiegel (Br. I 407. fi tadbír almalik „Die Leitung des Königs") 1318 d. H. = 1900 in Kairo gedruckt. Er behandelt die Klugheit. die Gerechtigkeit. die Kunst der Verwaltung und die Offenherzigkeit. Der Fürstenspiegel von Gazâlî (Brockelm. I 423. Nr. 30) trägt den inhaltlich verwandten Titel: „Ratschläge an die Könige".

Rázi, Geschenk an die Könige (túhfat al-mulúk). Kasan 1902.

Rázi um 1300 (Br. I 383, Nr. 50, nicht zu verwechseln mit dem Enzyklopädisten Rázi 1209 † noch dem bekannten Arzte Rázi 932 †) gehört der hanafitischen Rechtsschule an und schrieb in deren Sinn den genannten Fürstenspiegel. der den Königen allgemeine Vorschriften macht über die Erfüllung der religiösen Pflichten. Er ist im Geiste wohlwollender Humanität geschrieben.

E. Littmann, Philosophi abessini (Corpus scriptorum orientalium, series prima, tomus XXXI). 1904.

In der Einleitung bemerkt der Herausgeber. daß man in den beiden Schriften des Zara Yakob 1685 † und seines Schülers Walda Heywat kein philosophisches System suchen dürfe. Es sind kulturhistorisch sehr interessante Lebensbeschreibungen mit theologischen und moralischen Erörterungen naiver Natur. Sehr anzuerkennen ist jedoch, daß sich beide von einer vielfach unwürdigen, konfessionellen Auffassung der Religion zum reinen Theismus durchgerungen haben. Anklänge an griechische Gedanken, die natürlich nur durch das Medium abessinischer Theologie gesehen werden, sind äußerst selten, z. B. der Geist wird als das eigentliche Wesen des Menschen aufgefaßt. Die Moral ist die der allgemeinen Humanität. Die Ausgabe ist in Text und Übersetzung mustergültig.

Die im Orient weit verbreitete und viel kommentierte Dogmatik Sanúsis 1487 † in Tlemcen (Brockelm. II 250 Nr. 4, II), behandelt Giuseppe Gabrieli (Un capitolo di teodicea musulmana. ovvero gli attributi divini secondo la Umm al barahín di As-sanûsi. Trani 1901 und: la Dommatica minore di As-sanûsi. Bessarione. Revista di Studi Orientali. Anno IX serie 2a vol VII fasc. 79. Roma 1904). In allen Ausführungen erkennt man Sanúsi sofort als aristotelisch geschulten Geist. In ihm sind griechische Logik und Metaphysik auf die koranische Glaubenslehre übertragen — ein Beweis gegen die

Ansicht, als habe Gazáli die Philosophie im Islam vernichtet. Übersetzung und Erklärung Gabrielis sind klar und leicht geschrieben. Ein gleiches gilt von seinem Aufsatze: I prolegomeni dello Schahrastáni alla sua opera su le religione e le sette (Bessarione) 1905.

Zu diesem Werke Sanúsis schrieb Bagúri 1861 † einen Kommentar, der 1899 in dritter Auflage (erste 1872, zweite 1890) erschienen ist. Am Rande sind Glossen von Anbabi gedruckt, die dem Kommentar Bagúris vielfach widersprechen.

Das Buch des Hermes Trismegistus „Zuspruch an die menschliche Seele" (zagr an-nafs), bearbeitet von Fleischer 1870 und Bardenhewer 1873, wurde von einem Priester Philemon 1903 in Beyrut mit Zugrundelegung neuer Handschriften wiederum herausgegeben (72 S. 8⁰) und mit arabischem Kommentar philologischen Inhaltes versehen.

Daß die Resultate moderner Astronomie im Islam nicht ganz abgelehnt werden, zeigen die „Revelations of the muslim Seer Abdullah Muhammed Habib Effendi concerning the creation and the sideral universe by Hassan Chevky Hassil. London 1906. Sie werden sogar im Koran angedeutet gefunden und zu zügellosen mystischen Spekulationen benutzt.

Túsi, Der wohlverwahrte Schatz (kitáb ad-dahíra). o. J. Haiderabad. 8⁰. 270 S.

Túsi 1482 † (Ali), nicht zu verwechseln mit Túsi 1273 †, wurde von dem Sultan Muhámmed II. Hán, 1451—81, dem Eroberer Konstantinopels (1453), aufgefordert, als Preisschrift ein Buch zu schreiben über die von Gazáli 1111 † in seiner „Vernichtung der Philosophen" angeregten Probleme und zwischen beiden Parteien, den Philosophen und Theologen, zu entscheiden. Auf dem Titel heißt es weiter: „Er schrieb dieses Buch in sechs Monaten, und der Sultan Muhámmed II. gab ihm dafür 10000 Drachmen, weil er die Ansichten (der Streitenden) klar dargelegt hatte." Der andere Wettbewerber war Hagzade 1488 †. Seine Schrift trägt den gleichen Titel wie die von ihm kritisierte Gazális: „Die Vernichtung der Philosophen" (vgl. Br. I 425, II 204 Nr. 2, wo dieses B. fehlt u. II 230) und hat den eigentlichen Preis errungen. Die genannte Summe war für Túsi nur ein Schmerzensgeld. Nach seiner Niederlage zog er sich, seine Lehrerstelle in Adrianopel aufgebend, nach Tebriz dann nach Horasán zurück. Bekannt ist er weiterhin durch seine Glossen zu dem Kommentare Gorgánis 1413†

über die Stationen des Igi 1355 †, seine Glossen zum Kommentare Taftazánis 1389 † über die Rechtsgrundsätze des Mahbúbi 1346 †, eines Enzyklopädisten der philosophischen Wissenschaften, und seine Glossen zu dem Kommentar Gorgánis über die „Aufgangsorte der Lichter“, eine Schrift logischen Inhaltes von Úrmawi 1283 † (Br. I 467, II 409 u. 414). Dies möge andeuten, daß Túsi ganz in den philosophischen Diskussionen seiner Zeit lebte. Wenn auch diese Schrift nicht die preisgekrönte ist, so verdient sie doch unser Interesse. Gazáli nennt er „unseren Meister“ (S. 5). Damit ist die Richtung Túsis als eine theologische bestimmt. Sehr lange handelt er über die Anfangslosigkeit der Welt, die nicht beweisbar ist (S. 13—65), dann über Existenz und Eigenschaften Gottes (Gott hat logische, nicht reale Teile, Gott ist das Sein und ens a se, aseitas) Wesen der geschöpflichen Welt (Form und Materie), Wissen Gottes von sich selbst und den individuellen Dingen der materiellen Welt, Beseeltheit der Sphären, das Wissen der Sphärengeister von den sublunarischen Dingen, den Zweck der Bewegung der Umgebungssphäre (das sich Verähnlichen mit Gott, nicht das Wohl der materiellen Dinge. Dies ist finis per accidens), den Traum, die Beziehung der Dinge zu einander (ist die Ursächlichkeit in den Dingen eine nur logische — dann ist Gott die alleinige Ursache, Thesis der Theologie — oder eine reale?) die geistige Natur der Menschenseele, ihre Präexistenz und ewige Dauer (ersteres wird geleugnet) und Wiederkehr des Vergangenen d. h. Neuschöpfung der Welt am jüngsten Tage. Die Ansichten Platons, Aristoteles', Ascharis 932 †, Farábis 950 †, Avicennas 1037 † (unter dem Namen Abu Ali) und anderer werden dargelegt, so daß das Buch eine reiche Ausbeute für die philosophischen Bestrebungen des 15. Jahrhunderts in der europäischen Türkei und die der älteren Zeit verspricht. Zum Vergleiche verdient auch die preisgekrönte Schrift des Hagzáde 1488 † (Hoga záde vgl. Bd. XX S. 262 dies. Zeitschr u. Br. II 230, 3) einige Beachtung. Sie erlebte 1903 (1321), nur zwei Jahre nach der ersten[2]), in Kairo eine neue Auflage (2 Teile 1 Bd. 91 u. 132 S. 4°). Die Schiedsrichter waren Dauwáni 1501 † (Schiráz) und „andere Zeitgenossen“, die wohl die entschiedenere Orthodoxie Hagzades richtiger fanden als das Schwanken Tusis. Er widerlegt folgende Lehren der „Philosophen“, d. h. der griechischen Richtung. 1. Gott

[2]) Diese erste Auflage war in doppelter Stärke und zweifacher Form erschienen: in 2 Bdn. auf weißem und in 1 Bd. auf gelbem Papier.

schaffe aus innerer Notwendigkeit, 2. die Ewigkeit (aeternitas) der Welt könne bewiesen werden (die Widerlegung der Atomistik nimmt H. an), 3. die Welt sei immer dauernd (sempiternus). 4. aus e i n e m Prinzip des Seins kann nur e i n Ding hervorgehen (Widerlegung der stufenweisen Emanation. die mit der Umgebungssphäre anhebt), 5. die Emanation geschehe nach Art des Erkennens, 6. die Vielheit entstehe nicht direkt aus Gott (vgl. 4). 7. Gott erkenne die materiellen Individua, aber nicht insofern sie Individua sind. Gott erkennt in ihnen das Intelligibele, die Form, das Aktuelle, nicht aber das Potentielle, das Materielle. Gott erkennt also die Individua in ihrer g a n z e n A k t u a l i t ä t. Mit dieser Einschränkung ist auch die Behauptung Gazális zu verstehen: die Philosophen lehrten: Gott erkenne n i c h t die Einzeldinge, d. h. er erkennt sie nicht nach der Seite hin, nach der sie inintelligibel sind. Gazáli betont die negative Seite der philosophischen Thesis und wurde daher leicht mißverstanden. Folgende sind die Thesen Hogzádes: 1. die Philosophen, können weder die Existenz noch die reale Einheit des Schöpfers, noch die logische Unteilbarkeit, noch die Unkörperlichkeit, noch das Wissen Gottes von sich selbst und von außergöttlichen Dingen, noch die w e s e n t l i c h e Unkörperlichkeit der menschlichen Seelen, noch auch ihr Fortleben nach dem Tode b e w e i s e n. Weitläufig werden die verschiedenen Auffassungsweisen behandelt, in denen die Philosophen das Wissen Gottes von außergöttlichen Dingen, auch von den Individuen, demonstrieren wollen. 2. der Himmel bewegt sich nicht durch eigenen Willensentschluß seines seelischen Prinzipes. 3. Die Seelen der Sphären erkennen nicht alle sublunarischen Dinge. 4. Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung ist keine notwendige und untrennbare. Die Möglichkeit der Wunder bleibt also bestehen. Dieses 18. Kapitel verdiente erkenntnistheoretisch behandelt zu werden. 5. Die Auferstehung der Toten ist nicht unmöglich. Betreffs der Angriffe Gazális in seiner „Vernichtung der Philosophen" waren mehrere Unklarheiten zu verzeichnen, die durch diese beiden Schriften klargestellt werden: 1. Eine Freiheit des Willens lehrten die Philosophen nur rücksichtlich des direkten Einflusses Gottes bei gleichzeitiger Determiniertheit durch die causae secundae, d. h. die Naturkräfte. 2. Die Individua erkennt Gott nach ihrer ganzen individuellen Aktualität und als Wirkungen, jedoch nicht nach ihrer Potentialität — eine echt scholastische Distinktion!

Scharáni 1565 † erfreut sich einer großen Beliebtheit im Orient. Für die Geschichte der Mystik und Philosophie enthält ein überaus reiches Material sein „Größeres Buch über die Generationen der Edeln", genannt „Die befruchtenden Lichtströme über die Generationen der Edeln" (lawáqih al-anwár fi tabaqát al-ahjár). Es bringt biographische Notizen und Aussprüche (vielfach in Versen) von mehr als 400 Mystikern, von denen viele ganz unbekannt sind, gibt also Aufschlüsse über die Geschichte der islamischen Mystik bis 1545, dem Jahr, in dem es in Kairo vollendet wurde (2 Bde. zu 162 u. 154 S., gedr. Kairo 1888, 1891, 1893 u. 1899). Am Rande dieses Buches wurde ein anderes Werk Scharánis gedruckt: „Die heiligen Lichter in der Darlegung der gottesdienstlichen Gebräuche" (1860 bereits lithographiert, al-anwár al-Qudsíja fi baján adáb al-ubudíja. Quds = Jerusalem. Es sind also die Lichter aus dem himmlischen Jerusalem gemeint. Vgl. Br. II 337 Nr. 13 u. 338 Nr. 43). Im Jahre 1551 schrieb Schárani in Kairo „Die befruchtenden Ströme der heiligen Lichter in der Darlegung der muhammedanischen Glaubenspflichten" (lawáqih al-anwár al-qudríje fi baján al-uhúd el muhammadíje. Vielleicht identisch mit Br. II 337 Nr. 14, verschieden von Nr. 8 ibidem). Es enthält eine ganze Ethik und bespricht zunächst das Verhältnis von Wissen und Handeln, Theorie und Praxis, gibt dann die Definition des Guten, τὸ ἀγαθόν, als Ziel des ethischen Lebens und entwickelt die islamische Pflichtenlehre. Wegen der außerordentlich vielen Zitate von Theologen, Mystikern und Rechtsgelehrten verdient das Buch die Aufmerksamkeit nicht nur des Ethikers, sondern auch des Historikers. Am Rande findet sich ein Buch Scharánis über die Pflichten der Schüler gegen den Lehrer unter dem Titel: „Die vielbesuchte (und viel zu besuchende) Tränke des Meeres der Satzungen und Pflichten" (al-bahr al-maurúd fi l-mawatíq wal uhúd. Br. II 337 Nr. 16). 1566 wurde es in Kairo verfaßt und 1861, 1870 und 1891 dortselbst gedruckt.

Eine Autobiographie Scharánis unter dem Titel: „Vorzügliche Gnadenerweise" wurde 1903 2 Bde. zu 226 u. 234 S., (früher schon 1893 u. 1870) in Kairo gedruckt zusammen mit zwei anderen religiös-ethischen Schriften: 1. Die Lebensbeschreibung der Mystiker Múrsi 1287 † und Schádili 1258 † (Br. II 118 Nr. 15 u. 338 Nr. 44 u. I 449 Nr. 29) und eine Schrift Iskenderis 1309 † in Kairo und 2. „Der Schlüssel zum Glück und die Leuchte der Geister" (Br. II 118 Nr. 3) ebenfalls

von Iskenderi, dem bekanntesten Mystiker seiner Zeit und Gegner ibn Taimijas 1328 †. Scharáni erwähnt Bd. I S. 32 f., 44 f. und passim eine große Anzahl seiner Zeitgenossen und älterer Mystiker. Als Beitrag zur religiösen Psychologie und Religionsgeschichte bietet dieses Werk eine reiche Fundgrube. Erschienen sind ferner: 1. Die Aussprüche seines Lehrers Hauwás † nach 1534, gesammelt 1548 (Kairo 1870 u. 1877 [3])). 2. „Über die Wissenschaften des größten Meisters" (ibn al-Arabi 1240 †, Kairo 1899, 2 Bde. zu 150 u. 185 S.). 3. „Edelsteine und Perlen", eine sufische Dogmatik. Kairo 1860, 1888, 1889 u. 1891, 1 Bd. zu 267 S. (Br. II 336, Nr. 22, Nr. 11 u. Nr. 2). 4. „Die Stufen der Pilger" [4]), über das Leben der Sufis, 54 S. 4°. Lithogr. ohne Jahr. 5. „Ein Auszug aus der Eschatologie Qurtubis". Buláq 1883. Kairo 1887, 1891 u. 1893 [5]). 6. „Die Wage Scharánis". Tunis 1868 und Kairo fünfmal [6]). Es ist eine ethisch und juristisch interessante Schrift, in der die vier herrschenden Rechtsschulen versöhnt werden, vollendet 1555. 7. Wertvoll ist auch sein Werk: „Mahnung an die Sorglosen (die sich durch wertlose Weltdinge in die Irre leiten lassen)" [7]). Kairo 1892. 136 S. 4° [8]).

Die Prolegomena ibn Haldúns 1406 † (Kairo), des arabischen Hume, erfreuen sich einer großen Beliebtheit. In Beirut wurden sie 1879, 1886, 1895 (?), 1900, in Buláq 1857, in Kairo 1893 aufgelegt, zugleich mit Tortúschis (1126 †) „Leuchte der Könige" (vgl. diese Zeitschr. Bd. XX 270 u. 406 u. Br. II 244 f.). Einen Auszug, enthaltend das erste Kapitel „Über den Vorzug der Geschichtswissenschaft, die Erforschung ihrer Methoden und die Erwähnung der Irrtümer der späteren Philosophen" veröffentlichte Duncan B. Macdonald Leiden, Brill 1905 in den „Semitic Study Series" (109 S. kl. 8° mit Lexikon). Sehr interessante Kapitel ließen sich auszugsweise auch veröffent-

[3]) Vgl. Sidi Abdelazíz ad-Dabbág. Al Ibrìz (Sufismus), überliefert von Ahmed bn el-Mubárak. Kairo 1889. 320 S. 4°. Am Rande: Scharáni 1. durar el-gauwás (über Hauwas) und 2. al-gawahir waddurar. Br. II 337 Nr. 22 u. 23.

[4]) madárig es-salikín.

[5]) Auch 1892. 152 S. 4°. Am Rande es-Samarkándi 993 † „Augentrost" (Qúrret el-ujún Br. II 196 Nr. 11).

[6]) 2 Teile 190 u. 194 S. 4°. Am Rande: Dimaschqi (el-Othmáni: Über die Meinungsverschiedenheiten der Imame [fichtilaf al-aimma].

[7]) tenbìh el-mugtarrín.

[8]) Am Rande dieses Werkes befindet sich die Schrift Gazális „Die Enthüllung und Klarlegung" (el-kaschf wattebjín, mystisch-paränetischen Inhaltes).

lichen aus den Darlegungen i. H. über die Beziehungen des Landes und Klimas zur Bevölkerung (vgl. die Werke von Ratzel) oder über die Wissenschaften. Die Prolegomena enthalten im dritten Teile eine Enzyklopädie aller Wissenschaften, „die innerhalb der zivilisierten Menschheit bis auf meine Zeit († 1400) aufgetreten sind", besonders der philosophischen Disziplinen (Methodik S. 255 der Kairenser Ausgabe; Logik S. 291; Physik 293; Metaphysik 295), die i. H. kritisch betrachtet. Er widerlegt (S. 325) mehrere Thesen der griechischen Philosophie (S. 329), die Astrologie und Alchemie. Er beklagt sich (S. 338) über das allzugroße Anwachsen der wissenschaftlichen Literatur, das der wahren Forschung nur hinderlich sei, und will als Antimetaphysiker (S. 339 f.) und Phaenomenalist die wahre, positivistische Methode geben. Für den Historiker der Philosophie bietet i. H. eine reiche Fülle ungelöster Probleme [9]).

Das Wunderland Ceylon hat auch einen Philosophen hervorgebracht, der der Erwähnung wert ist. Kalánbawi, aus Kolombo, arabisch Kalanbu, der Hauptstadt Ceylons stammend, ist durch eine Anzahl philosophischer Schriften bekannt geworden. 1. Zur philosophischen Enzyklopädie Ábharis (1264 †) „Die Führung zur Weisheit" schrieb Máibudi (1485 †) 1475 einen Kommentar, zu dem Lári 1575 † Glossen verfaßte. Die Superglossen dazu schrieb Kalanbawi (vgl. Br. II 210, 6; 420 Nr. 1. I 464. 23 sub 5). 2. Weiterhin ist er bekannt durch einen Kommentar zu Taftazánis (1389 †) Werk „Die Ausfeilung der Logik" (vgl. Br. II 215. 1. sub h.) 3. Vor einiger Zeit erschien auf dem europäischen Büchermarkte eine Abhandlung „über feine Bildung" (risalet al-adab) von Ismaíl bn Mustafa al-Kalanbawi, genannt Schaichzáde, mit Kommentar von Paschazáde. Ein Schaichzade 1667 † schrieb einen Kommentar zu der hanafitischen Rechtslehre „Der Zusammenfluß der Meere" von Hálabi 1549 (Br. II 432, 7 sub e). Da Hággi Halífa 1658 † einen Kalánbawi Scha'chzáde nicht kennt, wird unser Kal. wohl in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts zu verweisen und mit dem genannten Schaichzáde 1667 † identisch sein. Sein Buch ist eine Topik (1864 [1281]) wahrscheinlich in Konstantinopel gedruckt. „Da die

[9]) An Urdu translation of the introduction to the history of Arabia by Ibn-i-Khaldun, Part I, translated by Maulavi Abdur Rahman. Lahore, Hamidia Press. 1904. 244 S.

Bücher (mutún) der Wissenschaft der feinen Bildung eine eingehende Besprechung der Arten wissenschaftlicher Untersuchung nach allen Kapiteln noch nicht enthalten — die Art und Weise wissenschaftlicher Betrachtung würde dadurch dem Geiste der Schüler eingeschrieben — so habe ich diese Abhandlung geschrieben usw." Sie umfaßt nur 9 Seiten und behandelt die Arten der Einteilung und des Beweises. Der circulos vitiosus und das ire in infinitum werden eingehend besprochen. Paschazade (vielleicht † 1700 anzusetzen) schrieb auf 91 Seiten dazu einen Kommentar, der logische und sprachliche Erklärungen bietet und manche Philosophen der späteren Zeit anführt. z. B. Tabláwi 1605 † (Br. I 428 I 3). Káffawi oder Káfawi 1683 † (schrieb „Allgemeinbegriffe der Einteilung" universalia divisionis. kulliját ettaqsím. „Universalbegriffe der Wissenschaften" Br. II 454 und I 464, 23 I 5 und Superglossen zur Enzyklopädie Abharis 1264). Mir abulfath Saídi 1543 † (Glosse zum Kommentar Dauwánis 1504 † zur Logik Taftazánis 1389 † B. II 215) den Kommentar Dauwanis zu den Stationen des Igi 1355 †, Taftazánis 1389 † Kommentar der Schemsíje (Logik) des Kátibi 1276 †. Mahbúbis 1346 † Kommentar zu seinen „Rechtsgrundsätzen" (sáhib at-taudíh)[10]). einen abu Daúd (?) und Nasái 1355 † (Br. II 199), abul Huraira (Haríra) ?. Ruháwi (Br. II 81) 1380 †, Glossen eines Husám ed-dín (?) zu dem Kommentar Taftazánis über die Rechtsprinzipien des Mahbúbi 1346 † (Br. II 214. 3. sub b). Subki 1370 † und viele andere. so daß diese Schrift eine reiche historische Ausbeute verspricht.

4. Ein anderes Werk Kalánbawis ist seine Metaphysik. bekannt als „Abhandlung über das Mögliche" (risalat al-imkan). 1847 wahrscheinlich in Konstantinopel gedr. 8° 91 S. In der Einleitung heißt es „Die Begriffe der Denknotwendigkeit. der realen Notwendigkeit. des Ewigen. des Aktes und der Potenz. des Möglichen und des Unmöglichen sind äußerst mannigfaltig und bergen tiefe Untersuchungen über ihre Wesenheiten und Arten. Daher habe ich mich entschlossen. sie klarzulegen. so daß von dem Antlitze dieser verschleierten Jungfrauen der Schleier entfernt werde. Dann soll das Gezänke der gegen sie erhobenen Schwierigkeiten nicht mehr gehört werden" Da er die „Einwände der ersten Philosophen (al-afádil) widerlegen will". so enthält sein Buch manche willkommenen Angaben. I. Kap. Die logische

[10]) Vielleicht ist auch Gorgani 1413 † gemeint. Br. II 214 I a u. c.

und ontologische Notwendigkeit. II. Kap. Die aus dem Wesen stammende Notwendigkeit. Kritisiert wird die Definition der Ursache als „der Summe alles dessen, worauf die Existenz des Dinges beruht". III. Kap. Die als proprium anhaftende Notwendigkeit. Avicenna [11], schlechthin „der Meister" (esch Scheich) genannt, wird erwähnt als Leugner der Alchimie. Abulfath (?) und Isameddin (?) als Glossatoren der Schemsíja (Logik) des Kátibi 1276 †, ferner Rázi (at-tahtáni) 1364 †. Dispositio et potentia, Begriff- und Urteilsbildung, das logisch Mögliche, das zeitweilige und immerwährende Mögliche, das reale und begriffliche, das vergangene und zukünftige Mögliche usw. werden in knapper, nicht leicht verständlicher Terminologie erläutert. Logische und metaphysische Ausführungen fließen durcheinander. 5. Eine 1888 und 1900 in Kasan, 1820, 1841, 1887 in Konstantinopel und 1870 in Delhi erschienene Schrift von ihm sind die Anmerkungen (taliqát) zu der Schrift Salikútis: „Blütenlese der Gedanken" (zubdat al-afkar wörtlich la crème des pensées; vgl. Br. I 427 I β und II 417 Nr. 3). Diese Schrift sind zusammenhängende Superglossen zu den Glossen Hajális 1456 † (gedr. Kairo 1880, Kasan 1888 u. 1900), die den Kommentar (gedr. Kalkutta 1828, Konstantinopel 1844 und Kasan 1888 u. 1900) begleiten, den Taftazáni 1389 † zu den Dogmen des Nasafi 1142 † schrieb. Kalánbawi zeigt auch in diesen Anmerkungen seine philosophische Begabung. Er widerspricht den Darlegungen des Textes oft in sehr energischer Weise, ein Beweis dafür, daß Glossen einen selbständigen philosophischen Wert beanspruchen können. Er führt z. B. S. 241 aus: „Alles, was außerhalb des Notwendigen existiert ist kontingent und vom Wesen Gottes, des Notwendigen und, seinen Eigenschaften verschieden. Alles Kontingente, das sich so verhält, bedarf zu seiner Existenz eines Hervorbringers und Schöpfers (vgl. Farábi Ringsteine Nr. 1). Bei den Eigenschaften Gottes geht dies nun nicht an (daher sind sie nicht verschieden von Gottes Wesen). Freilich, wenn der Umstand, daß Gott immerwährend, und zwar frei (Gazáli), nicht aus innerer Notwendigkeit (die Philosophen) tätig ist, auf der Einwirkung irgendeines außergöttlichen Dinges beruhte, dann wäre der genannte Beweis ungültig, weil er einen circulus vitiosus zur Folge

[11]) Sein Ausspruch: „Das wesenhaft Unmögliche (impossibile per essentiam) ist nur durch Analogien (möglicher Dinge) erkennbar, an sich ist es unerkennbar (als non-ens)" wird eingehend besprochen.

hat (denn die Einwirkung des äußeren Dinges muß wiederum durch Gott hervorgebracht sein. Hajáli (Br. I 427 Nr. 11. I 1. b u. II 229 Nr. 1. 1 a) wird von Farúqi 1745 † (Dictianary of the technical terms. Calcutta 1854—62) sehr als Philosoph geschätzt und wird auch ein großes Ansehen genossen haben, weil nicht weniger als sieben Superglossen zu seinen Glossen bekannt sind. Er bewegt sich gern in logischen und erkenntnistheoretischen Gedanken z. B.: „wollen wir ein non-ens (el-laschai) betrachten und gelangen wir zur Auffassung seines Begriffes und machen wir es zum Inhalte (wörtlich medium) der auf das non-ens gerichteten Betrachtung, so erlangen wir von ihm eine Erkenntnisform. Dann nehmen wir an, es stelle sich in einzelnen Individuen dar. Darauf (von diesen Individuen abstrahierend) urteilen wir, es sei universell. Es ist also das Wissen, das infolge des Begriffes eines non-ens auftritt, ein Wissen, das nicht mit dem äußeren Objekte übereinstimmt (ohne aufzuhören, „Wissen“ zu sein); denn dem non-ens entspricht in der realen Welt kein Individuum.“

Sehr eingehend sind die Darlegungen Sijalkútis (auch Salikúti) 1650 † (Indien) (gr. 8° 335 S. Kasan 1900, Br. I 427. β=ζ), der von Farúqi ebenfalls hochgeschätzt wird. Er war Ratgeder des mongolischen Sultans Schihábaddín Schahgahán 1628—1658, von dem er sagt: „er begründete und befestigte das Streben nach Tugend und Wissen. Er ist der Mäzen der Gelehrten und Frommen“. Von dem Kommentare Taftazánis[12]) 1389 †, den er „den mächtigen König (im Reiche des Geistes), den achtunggebietenden Führer, den göttlichen Gelehrten“ nennt, sagt er, er sei allgemein bekannt unter den ersten Gelehrten und mit bereitwilligen Händen aufgenommen“. Sijalkutis Erläuterungen sind grammatischer und philosophischer Natur (Wesen, propria, accidentia, Beziehung von Wissen und Objekt usw.). Er zitiert Gorgánis[13]) Glossen zum „großen Kommentar“ (al-mutawwal) Taftazánis 1389 zu Sakkákis (1229 †) „Schlüssel zu den Wissenschaften“. (Br. I 295) seinen Kommentar zu den Stationen des Igi 1355 †, seine Glossen zu Urmawi 1283 †, die Mutakallimún, Mutaziliten, Aschariten (Hasan von Basra, abul Hodeil), besonders aber andere Werke Taf-

[12]) Vgl. d. Zeitschr. Bd. XX S. 267.

[13]) Er nennt ihn es-seijid es-sanad, wie auch Farúqi ihn bezeichnet. d. h. le Seigneur l'Appui. Stütze der Religion es-sanad lisukk ad-din d. h. „Stütze“ wird gebraucht für solche, die in der Religion fest sind (aqrab al mawárid). Mohammed wird ebenfalls so bezeichnet, wie mir Prof. Seybold freundlichst mitteilt.

tazánis und Sijalkútis. Die Kontradiktoria werden nach Gorgáni (S. 91) mit zwei Dingen verglichen „die sich ihrem Wesen nach ausschließen d. h., die sich hindern und abstoßen; denn das Wirklichsein des einen bedingt durch sich allein schon das Nichtwirklichsein des anderen wie Behauptung und Verneinung". Das Wesen muß denknotwendig sein „und Evidenz und Sicherheit in der höchsten Vollkommenheit enthalten". S. 278: „Die ‚Philosophen' führen die Weltschöpfung zurück auf die ewige Vorsehung und diese ist das W i s s e n Gottes nach Art der vollkommensten Ordnung von Ewigkeit. So definierte sie îbn Sina . . . . ." (Erkennen = Erschaffen). Andere Werke Sijalkútis, die in großem Ansehen stehen, sind 1. Die Glossen zum großen Kommentar Taftazánis 1389 † (gedr. Konstantinopel 1812, 1824 u. 1893, gr. 8° 560 S., Br. I 295) zu dem „Schlüssel der Wissenschaften"[14]), dem bekannten Werke Sakkakis 1229 †. Der Druck ist sehr leserlich und steht europäischen Drucken nicht nach. Der Inhalt ist Logik und Grammatik, wie es der Vorlage entspricht[14]). Dabei werden logische und metaphysische Gegenstände behandelt wie: die logische Seinsform des Dinges, Definition des Wesens und der Eigenschaft, „ein Ding kann ein Wesen sein in bezug auf eine (ihm inhärierende) Eigenschaft und Eigenschaft in bezug auf ein Wesen (= Substanz), dem es inhäriert"). Daß diese rhetorische Literatur also auch philosophisches Interesse beansprucht ist demnach einleuchtend. Eine große Anzahl Philosophen und Theologen werden zitiert. 2. Superglossen zu den Glossen Láris 1571 †, die den Kommentar Gámis 1492 † zu der Grammatik des Hágib 1248 † begleiten (vgl. Br. I 304). 3. Superglossen zu den Glossen Gorgánis 1413 †, die den Kommentar Rázis 1364 † zur Logik Kátibis 1276 † erklären, eines der bekanntesten Handbücher der Logik im Orient (Br. I 466 Nr. 26 I 1.a. β). 4. Daneben glossierte er auch die Stationen des Igi (spekulative Theologie, Br. II 209), 5. die „Rechtsprinzipien" Mahbúbis 1346 † (Br. II 214), dem Kom-

[14]) Das Werk Sakkákis bespricht die arabische Grammatik und die Regeln der Rhetorik, wobei logische Erörterungen häufig einfließen. So werden behandelt die Begriffe, die Definition, der Beweis, die Opposition, das Umkehren, der Syllogismus, der bedingungsweise Beweis. Am Rande des Kairenser Druckes von 1899 (gr. 8° 315 S.) finden sich zwei Enzyklopädien Sujútis 1505 † (Br. II 156 Nr. 268 u. I. 294) die 14 Wissenschaften (auch Deduktion, Anatomie, Medizin, Mystik und Prinzipien der Religion) behandeln. Sujuti verfaßte sie (die zweite als Kommentar der ersten) im Jahre 1468.

mentar Taftazánis folgend, und 6. den Korankommentar Baidáwis (Br. I 416 Nr. 30) 1286 †. Schriften, die philosophische Erläuterungen enthalten (Br. I 417).

Schubráwi 1758 † (1724 Rektor der Universität al Azhar in Kairo) ist durch seinen Kommentar über die Logik Igis, die Adudíja, bekannt (Br. II 208 III 7 u. II 281 Nr. 62). 1888 wurde seine Schrift „der Garten der Geister", ein philosophisches Unterhaltungsbuch, schon zum fünften Mal (früher 1865, 1870, 1874) gedruckt. 1899 erschien in der Universitätsdruckerei in Kairo in vorzüglichem Druck sein Buch über die Nachkommen des Propheten, die Scherife (bihubb al-asráf, Br. II 282 Nr. 4 u. Nr. 11). Am Rande steht eine Schrift Fákihis 1574 † über den Propheten, mystischen Inhaltes, (husn attawassul) und eine des Enzyklopädisten Sujúti 1505 † über die Mekkaner (fehlt im Index b. Br. vgl. II 143 u. 389 Nr. 2). Ferner erschien ebendort 1. Sujútis Buch über die Freude und Trost von ethischem Interesse (Br. II 158 Nr. 298, la-arag fi adíjat al-farag); am Rande: Súbkis (1370 †) Schrift über die Gnade (muíd anníam), theologisch-mystischen Inhaltes. 2. Fajúmi (Abdallah): Die Prinzipien der Logik (fehlt in Br.), eine kurze Zusammenstellung der Grundzüge der Logik. 3. Munáwi 1622 †, Kommentar zu Tirmídis (892 †) Schrift über den Propheten (Br. I 162, 7 u. II 306, 4: in 2 Teilen). Munáwi ist bekannt durch seinen Kommentar zu Avicennas Gedicht über die Seele (fehlt in Br. I 455 Nr. 35). 4. Der mystisch-spekulative Korankommentar ibn al-Árabis 1240 †. 5. Von Interesse für die Mystik ist auch das Buch Tilimsánis (abu Hagala) 1375 † „über die Siebenzahl" (Br. II 13 Nr. 2, Kairo 1317 = 1899), bekanntlich eine altorientalische Vorstellung.

Zu Bd. XX S. 416 dieser Zeitschr., der Literatur über Hayy bn Yaqzán, ist eine Kairenser Ausgabe von 1882, 8° 41 S. guter Druck, nachzutragen. Auf dem Titelblatt ist hinzugefügt „über die illuminative Philosophie (Mystik). Ibn Tufail 1185 † machte diesen Auszug aus den überreichen Perlen der Worte ibn Sinas". S. 41 heißt es „Vielleicht war dieses Buch ursprünglich auf Persisch geschrieben, und ibn Tofail übertrug es ins Arabische" [15]).

[15]) Der bei Br. I 455 Nr. 26 angegebene Druck Kairo 1299 = 1882 enthält also nicht die Schrift Avicennas, sondern die ibn Tofails und ist I 460 Nr. 11 sub 2 zu setzen.

Ferner: Fr. Codera. El filosofo autodidacto de Abentofail: Bolletino de la Reale Academia de la historia 38 S. 5—8 und Leon Gauthier, La philosophie musulmane. Leçon d'ouverture d'un cours public sur „le roman philosophique d'Ibn Thofail" faite 1899 (Biblioth. orientale elzévirienne T. 75). Paris, Leroux 1900. 94 S.

Gazáli 1111 † verfaßte eine Schrift „Das heilige[16]) Sendschreiben" (Br. I 421 Nr. 8) über Wesen, Eigenschaften und Handlungen Gottes. Von diesem verfaßte ibn al-Humám 1457 † eine leichtverständliche Ausgabe „für mittelmäßig Begabte und Anfänger" (al-ausát lil mubtadiin S. 8) unter dem Titel „Die Begleitung auf dem Wege der Glaubenswahrheiten" (Br. II 226 Nr. 3). Zwei Kommentare wurden zu diesem Buche verfaßt, der erste von ibn Qutlúbuga[17]) 1474 †, (Br. II 82 fehlt dort), der zweite von Áschari 1500 †[18]). Beide wurden 1899 in Buláq bei Kairo in einem Band 8⁰ (284 u. 70 S.) gedruckt. Sie folgen dem Texte ibn Humáms Wort für Wort und sind wie dieser philosophisch gehalten. Sie zerfallen in vier „elementa" (arkán): I. über das Wesen, II. die Eigenschaften, III. die Tätigkeiten Gottes und IV. über den Propheten. Das Ganze schließt eine Darlegung über den Glauben. Die Ewigkeit der Welt wird eingehend behandelt, und daran die Lehre über die Körperwelt angeschlossen. „Die Welt besteht aus Substanzen und Akzidenzien. Die Substanz ist ein Ding, das in sich Bestand hat, d. h. es bedarf keines Substrates, in dem es besteht. Das Akzidens bedarf aber eines solchen." „Das eine von zwei möglichen Dingen kann nur zur Wirklichkeit gelangen (et-taragguh) durch eine Wirkursache (murgih)". „Die Existenz des Ewigen ist notwendig gefordert durch sein Wesen. Sie ist also von ihm untrennbar". Das Außergöttliche Sein ist zeitlich entstanden. Die Philosophen griechischer Richtung unterschieden ein ewig Emanierendes und ein ewig aus sich Bestehendes. Der Körper wird definiert als Substanz, die durch ein Volumen individualisiert ist." In den gleichen Darlegungen bewegt sich ibn Qutlúbuga. Er zitiert besonders viele der älteren Theologen (Aschariten, Mutaziliten

[16]) qúdsije = heilig; göttlich. quds ist der Ort, an dem die Gottheit thront, der Nordpol.

[17]) Der vollständige Name lautet Zaineddín Qásim bn Q. al Hanabi.

[18]) Der vollständige Name lautet: Kamaleddin Mohammed bn abi Scherif esch-Scháfii. Der Name Aschari (vgl. Br. II 226 Nr. 3) wird im Texte nicht genannt (vgl. dazu Br. I 369 Nr. 5, 1 e).

und Mutakallimún), Tirmídi 932 †, 21 Genossen des Propheten als theologische Autoritäten und viele Philosophen. S. 66 wird über die Lokalisation des Wissens gesagt „man ist verschiedener Ansicht über den Ort, wo die Wissenschaft ihren Sitz hat, ob er das Gehirn sei oder das Herz. Sie verhält sich nicht wie das Gehör, das eine (potentia) Kraft ist, die in der Tiefe der eustachischen Röhre liegt. Diese richtet sich ausschließlich auf das Erfassen der Klänge nach Maßgabe der Luft, die zu ihr gelangt und auf den Sinn einwirkt". (Vgl. die Darlegung Farábis, Avicennas usw.) Fast alle Probleme der Philosophie werden von diesen Theologen behandelt.

Als Ethiker verdient hervorgehoben zu werden Adawi 1254 †, Vezir des Fürsten von Mazidín (Mesopotamien). Sein Fürstenspiegel [19]) bespricht in vier „fundamenta" 1. die wichtigsten Charaktereigenschaften, 2. die Herrschergewalt, 3. den Ritus und die Religionen, 4. Einzelfragen: den Verstand, die Absicht, die das Wesen der menschlichen Handlung ausmacht, den Fortschritt, die Geduld, die Dankbarkeit, den Wert des guten Rates, die Ehrlichkeit, die Freundschaft, die Ehrlichkeit, die Wachsamkeit und die Gerechtigkeit, indem er für alle Lehren Beispiele bekannter Personen anführt teils aus der biblisch-koranischen Sagenwelt, teils aus der islamischen Geschichte. Die dargebotene Fülle an historischen Notizen über die geistige Tätigkeit im Islam des 13. Jahrhunderts ist sehr dankenswert.

In Búláq bei Kairo hat sich vor Jahren eine Gesellschaft gebildeter Männer gegründet, die den Zweck verfolgt, die Werke der islamischen Literatur zu veröffentlichen. An ihrer Spitze steht Faragallah al-Kurdistáni [20]), der 1900 die Vorgeschichte der heutigen literarischen Tätigkeit in Kleinasien und Ägypten wie folgt schilderte: „Als ich mich in al-Azhar [21]) der Wissenschaften befleißigte (wohl gegen 1887) fand ich dort manche hervorragenden Lehrer in Philosophie [22]) und Theologie. Jedoch gab es nur sehr voluminöse Bücher

[19]) Der volle Titel lautet: „Die einzigartige Perlenschnur für den glücklichen König" (el-iqd el-feríd lil-melik es-saíd) Br. I 463 Nr. 22, 1. gedruckt Kairo 1866 und Buláq 1892. 8⁰ 227 S. sehr gut leserlicher Text.

[20]) Sein voller Name lautet F. Zaki al-Kurdistáni al-Marjuwáni al-Azhari bn Kadahdā Abderrahím.

[21]) Universität in Kairo.

[22]) F. versteht unter Philosophie die Naturwissenschaften im allgemeinen, die Prinzipienlehre und die natürliche Theologie „wie sie die Gelehrten und Philosophen des Islam aufgestellt haben".

über diese Wissenschaften. Bequeme Handbücher fehlten. Daher gab es auch nur wenige Lehrer dieser Disziplinen. Dies war die Lage der Dinge bis 1800. Da erwies Gott dem Lande der Kurden eine große Gnade, indem er ihm zwei Gelehrte schenkte, den Mohammed Kasím und Mohammed Saíd, beide Schüler des Gelehrten Ahmed et-tahti al Mardúhi. Saíd lehrte die spekulativen Wissenschaften in der Schule, die Amanallah Han ihm in Sanándig erbaute. Diese Ortschaft liegt zwischen meiner Geburtsstadt Sulaimánia und Hamadán 36° n. Br. und 46° [23]) ö. L. Bald gingen von ihm (als Lehrer) große Gelehrte aus, besonders in der Philosophie und Theologie. Es sind besonders vier, welche Mauern wurden für das Haus der Wissenschaft und Tore für die Stadt der Tugenden: 1. Abdelqádir, der Auswanderer(al-muhágir), 2. Muhammed Wasím abul-Galal, 3. Muhammed Kasím, der zuerst Vorkämpfer der Gelehrten [24]) und später Beweis des Islam [25]) genannt wurde, und 4. Muhammed Nasím. Jeder von ihnen zeichnete sich in den Wissenschaften und Künsten aus. Sie kommentierten manche Werke und verfaßten auch selbst eine große Anzahl von Büchern und Abhandlungen. Nach dem Tode Saíds trat sein Sohn Abdelqádir [26]) an die Stelle seines Vaters und verfaßte den Kommentar zu Taftazáni 1389 †. Dieses Werk wurde in Mesopotamien allbekannt, und der Ehrenplatz seines Verfassers wurde höher gestellt als die sieben Stufen (des Tierkreises), d. h. er wurde bis in den Himmel erhoben. Täglich mehrte sich sein Ruhm, und die Gelehrten verfaßten zu seinem Werke Glossen, z. B. 1. Ahmed an-Núdaschi, 2. Ali at-Targáni, 3. Abderrahmán al-Jangúni, 4. Mohammed al-Barzángi, 5. Hasan al Čúri und andere berühmte Gelehrte der Kurden. Der Zusammenlauf um ihn wurde so groß, daß die Behörde aufmerksam wurde und er im Jahre 1855 auswandern mußte. Er kam nach Sulaimánia, dessen Volk sich durch sein Kommen sehr geehrt fühlte. Man sandte eine Abschrift

---

[23]) Text 43°.

[24]) sadr al-ulamá.

[25]) húggat al-islám. Durch diesen Beinamen wird er dem größten Theologen des Islam, Gazáli, gleichgestellt, der denselben Beinamen führte. Alle hier genannten Philosophen heißen „Kurdistáni".

[26]) Sein voller Name lautet: esch-Schaich (der Meister) Abdelqádir es-Sanándigi el-Kurdistáni der vorzüglichste der Späteren (nach Avicenna; el-mutaahhirin), der Fürst der Forscher, der Ruhm der Gemeinde und Religion, der Sammelpunkt der besten Gelehrten unter den Kurden.

seines Kommentars zum Sultan Abdulmagíd Han 1839—1861, der ihm ein Monatsgehalt ausstellte und ihm eigenhändig (bianámilihi es-šerífati) schrieb: „Den Tag Eueres Kommens halten wir für einen glücklichen, da er derselbe ist wie der Tag, an dem unsere siegreichen Truppen in Sewastopol einzogen (8. September 1855). Daher haben Wir Euch ein monatliches Gehalt ausgestellt, das wohl für Eueren Lebensunterhalt genügen wird. Sollte es aber nicht genügen, so schreibt Uns, nachdem Wir von den Wirren des Krieges (Krimkrieg) befreit sein werden. Vergesset Uns nicht in Eueren Gebeten". Mit Abdelqádir waren auch sein jüngerer Bruder und seine vier Söhne (von Persien in die Türkei) geflohen, und alle blieben dort 40 Jahre (bis 1895), indem sie sich eifrig mit dem Dozieren der Wissenschaften, besonders der Philosophie und Theologie befaßten. Ihr ganzes Vermögen gaben sie für die Wissenschaft hin. Abdelqadir verfaßte noch eine große Anzahl von Schriften und starb 1887. Seine Ruhestätte ist auf einem besonderen Kirchhofe in Sulaimánia und wird „Grab des Scheich Abdelqádir" genannt. Seine Kinder und Schüler [27]) zerstreuten sich. Mohammed Wasím schrieb Glossen zu dem Kommentar Abdelqádirs [28]), die mit anderen Glossen Faragallahs und anderer Gelehrten in Buláq 1900 gedruckt wurden (8⁰, 2 Teile, 280 u. 335 S.). Das zugrundeliegende Manuskript (für den Kommentar Abdalkadirs zur Logik Taftazánis) ist das Masúd Effendis, das dieser schrieb und mit Erklärungen aus dem Munde Abdalqádirs selbst vervollständigte." Sein Kommentar enthält mit der Einleitung als Kap. I

[27]) Zu ihnen gehört der oben genannte Faragallah in Kairo.

[28]) Zu seinen Schülern zählt Ridá Húggat al Islám in Sanandig. Er schrieb eine Abhandlung über die Wissenschaft und „Die Entfernung des Schleiers". Kasim schrieb Glossen zu Maibudi (Br. I 464 Nr. 23, I, 5) und das Buch arusán el-fawaid (Die beiden Bräute der Erklärungen). Die literarische Gesellschaft Faragallahs hat bereits folgende Werke verlegt: 1. Den Kommentar Padischáhs 1572 † zu den „Prinzipien der Religion" von ibn al Humám 1457 † (Br. II 225). 2. Isnawi 1370 † Kommentar zu Baidawis (1286 †) Wissenschaft der Religionsprinzipien (Br. I 418, II, 3 und II 90—91 Nr. 10). 3. „Die Enthüllung der Geheimnisse" von Násafi, noch unbekannt als Werk von Nasafi 1142 † oder Násafi 1288 † (Br. I 427 und 467). 4. „Das Licht der Lichter und der Mond der Monde", noch unbekannter Kommentar zu Ganzía 1350 † „Der Leuchtturm" (Br. II 106) über die Aussprüche des Propheten. 5. Súbki 1370 † „Die Braut der Freuden", Kommentar zu Qazwínis Auszug aus dem „Schlüssel zu den Wissenschaften" Sakkákis 1229 † (Br. I 295, II 89 u. 697 ad 295). 6. Sibawáihi, Grammatik (Br. I 101). 7. Ibn Jaqúb, „Die Gaben des Schlüssels zu den Wissenschaften" (Br. I 295 fehlt). 8. Qazwíni 1338 †,

(über das Erkennen und den Beweis) sechs Kapitel: II. Die Universalia. Wesenheit. Individuation und Individualität. Notwendigkeit, Unmöglichkeit. Möglichkeit. Ewigkeit und zeitliches Entstehen. das früher-, später- und gleichzeitig-Sein [29]), die akzidentellen Bestimmungen der realen und logischen Dinge. Ursache und Wirkung, der Gottesbeweis aus der Möglichkeit der Dinge (Kontingenzbeweis): Form sagt man von jeder Gestalt, die in einem aufnehmenden Substrat ist.

Kap. III. Über die Akzidenzien. 1. Geht dem Existierenden das Nichtsein nicht voraus, so ist es anfangslos, sonst ist es zeitlich entstanden. 2. Die Quantität ist ein Akzidens, das seinem Wesen nach teilbar ist. 3. Der Raum ist die innere Fläche des umgebenden Körpers. 4. Die Qualität ist ein Akzidens, das seinem Wesen nach weder Teilung noch Beziehung erhalten kann. 5. Das ubi ist das Existieren in einem Volumen. 6. Der Körper bewegt sich in zwei Arten von Bewegungen, manchmal nach einer einzigen Richtung und manchmal nach zweien zugleich. 7. Die Relation ist eine Beziehung, die wieder auf den Terminus a quo zurückgeht (also eine bilaterale).

Kap. IV. Über die Substanzen. 1. Körper ist nach unserer Meinung die Substanz, die nebeneinander liegende Teile in sich aufnehmen kann. 2. Über den Teil und das Atom. 3. Nach der Lehre der Philosophen sind die Körper der Art (d. h. der Form) nach verschieden. 4. Über die zusammengesetzten Körper. 5. Über die erkennenden und bewegenden Kräfte der Tierseele. 6. Über die unkörperlichen Substanzen, d. h. die Seele der Sphären und die der Menschen. 7. Über die Kräfte der Seele und den Verstand.

Kap. V. Metaphysik. 1. Beweise für die Existenz eines notwendigen Wesens: Gott ist unkörperlich und besitzt keine Akzidenzien. Die Eigenschaften Gottes, Macht, Wissen, Willen, Leben, Rede, werden dargelegt und dabei die Lehren der verschiedenen Theo-

Kommentar zu seinem eigenen Werke „Auszug aus dem Schlüssel zu den Wissenschaften" (Br. I 295, 1). 9. Dasúqi 1810 † „Glossen zu Taftazánis großem Kommentar über den Schlüssel zu den Wissenschaften" (Br. I 295, A fehlt). Alle diese Werke sind von philosophischem Interesse (ausgenommen vielleicht Nr. 6). Wasím (Muhammed Said el-fádil et-tahti es-sanandigi) entnahm seine Gedanken dem „Kommentar der Ziele der Suchenden" (Br. II 216 Nr. 10) einem philosophisch-theologischen Werke Taftazánis, der der „zweite Gelehrte" genannt wird.

[29]) Betreffs der Ewigkeit der Welt wird die Lehre der Philosophen besprochen: „Geht einem Existierenden das Nichtsein voraus, so geht ihm die Zeit (allerdings nur eine gedachte) voraus".

logenschulen unter reicher Anführung der einschlägigen Literatur erwähnt.

Das VI. Kap. handelt vom Islam. In den gleichen philosophischen Diskussionen ergeht sich der Kommentar Wasîms und Faragallahs. Alle bewegen sich mit großer Gewandtheit in den aristotelisch-neuplatonischen Ideen und zeigen sich unterrichtet über den Entwicklungsgang der Philosophie im Islam.

Ebenso wie Farabi und Dante in ihren Büchern über den Staat ein ganzes Bild der Welt entwerfen, so enthüllt uns auch Giláni um 1423 † eine Lehre vom ganzen Weltall, um dann in diesen Makrokosmos die Lehre vom Mikrokosmos, des vollkommenen Menschen hineinzuzeichnen (Br. II 205). Sein Buch „Der vollkommene Mensch" erschien zum drittenmal[30]) in Kairo o. J. und bringt in 2 Teilen zu 80 und 98 S. 4° die Lehren über Gott, die Welt und die Dogmen des Islam, um erst am Schlusse des 2. Bandes zur Lehre über den Idealmenschen überzugehen. Der erste Band enthält die Lehren über Wesen, Namen und Eigenschaften Gottes (Einheit, Einzigkeit, Barmherzigkeit, Herrschaft, Unkörperlichkeit, Erhabenheit über die Geschöpfe), Tätigkeiten Gottes, Leben, Wissen, Wollen, Macht, Wort, Hören, Sehen, Schönheit, Erhabenheit, Vollkommenheit, Individualität, Ewigkeit. Der 2. Teil bespricht koranische Begriffe, den Archetypos des Menschen, der sich in Mohammed verwirklicht hat. Dieser ist der vollkommene Mensch, von dem das Buch den Titel trägt. Sodann wird uns der Aufbau der 7 Himmel und der 7 Erden mit den 4 Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer (das Trockene, Feuchte, Kalte und Heiße) dargelegt. Trotzdem das Buch mehr theologischen Inhaltes sein will, enthält es doch eine Fülle philosophischer Betrachtungen. Am Rande desselben sind 4 Bücher Gazális zum Abdruck gelangt: 1. Die Gläubigen sind von der Wissenschaft des Kalám fernzuhalten. 2. Der Erlöser vom Irrtume (vgl. diese Zeitschr. XX. Bd. Heft 2 1907, S. 243). 3. Das der Kenntnis der Uneingeweihten zu Verbergende. Die große und die kleine Abhandlung (el madnún el kebír wal-sagír), Werke, in denen Gazáli freiere Lehren aufstellt als in seinen populären Schriften (vgl. diese Zeitschr. Bd. XIX Heft 3 1906, S. 436).

---

[30]) Die datierten früheren Drucke sind: Kairo 1884 u. 1887. Der Kommentar Mádanis 1660 † zu diesem Werke polemisiert gegen Giláni, während Náblusi 1730 ihn in seinem Kommentare verteidigt.

Für die Kultur des Orients sucht Dr. Georg Jacob Interesse zu erwecken durch sein Buch: „Östliche Kultur im Abendland." Vortrag gehalten 1902 zu Erlangen (Berlin 1902), indem er wichtige Elemente der europäischen Kultur (Alphabet, Schachspiel, Zahlensystem, Kompaß, Buchdruckerei, Papierfabrikation) auf den Orient zurückführt. Ebenso könnte man westliche Kulturelemente im Morgenlande nachweisen, die vom Griechentum, Römertum und dem Mittelalter, der Zeit der Kreuzzüge, ausgegangen sind. Die Beziehungen zwischen Morgen- und Abendland waren immer wechselseitige und die Einwirkungen immer auf der Seite intensiver, auf der zu der betreffenden Zeit die größere Kultur vorhanden war.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Bacher, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahim und Imrani. Straßburg, Trübner.

Classen, J., Vorlesungen über moderne Naturphilosophie. Hamburg, Boysen.

Clemen, C., Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments. Gießen, Töpelmann.

Hildenbrand, R., Gotthilf Samuel Steinbarth. Ein Beitrag zur Geschichte der Popularphilosophie im 18. Jahrhundert. Tübingen.

Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Bolland. Leiden, Adriani.

Jäckh, E., Nietzsche und D. Fr. Strauß. Berlin, „Hilfe".

Julians philosophische Werke. Übersetzt von Asmus. Leipzig, Dürr.

Kant. Kritik der reinen Vernunft. Volksausgabe. Herausgegeben von H. Schmidt. Leipzig, Kröner.

Kater, Th., J. L. Vives und seine Stellung zu Aristoteles. Erlangen.

Kessler, K., Die Lösung der Widersprüche des Daseins durch Kant und Eucken in ihrer religiösen Bedeutung. Bunzlau, Kreuschmer.

Kewe, A., Schopenhauer als Logiker. Rostock.

Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus. I. München, Beck.

Kuperberg, M., Register zum Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. XI—XX. Berlin, Reimer.

Lappe, J., Nicolaus von Autrecourt. Münster.

Levy, A., Die Philosophie Picos della Mirandola. Berlin.

Sender, A., Die metaphysischen Grundlagen mathematischer Naturbetrachtung bei Kant und Fries. Jena.

Spranger, E. W., von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin, Reuther.

Stein, L., Philosophische Strömungen der Gegenwart. Stuttgart, Enke.

Ströle, H., Herbarts Psychologie im Verhältnis zu seinem Erziehungsideal. Tübingen.

Weber, H., Aristophanische Studien. Leipzig, Dieterich.

Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik. Leipzig, Engelmann.

B. Englische Literatur.

Proceedings of the Aristotelian Society, t. VIII. Williams, London.

Millerd, C. E., On the interpretation of Empedocles. Chicago.

Rand, Modern classical philosophers: selection from Bruno to Spencer. London, Constable.

Westermarck, E., The origin and development of the moral ideas. Vol. II. London, Macmillan.

C. Französische Literatur.

Burle, E., Essai historique sur le développement de la nation de droit naturel dans l'antiquité grecque. Trevoux. Jeannin.

Cognets des. J., Les idées morales de Lamartine. Paris. Bloud.

Ducros, L., J. J. Rousseau. Paris, Fontemoing.

Goyau, G., L'Allemagne religieuse et le Catholicisme. Perrin, Paris.

Maréchal, Chr., Pensées de Lamennais, avec introd. et notes. Bloud, Paris.

Mentré, F., Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX. siècle. Paris, Rivière.

Pascal. Oeuvres. Paris, Hachette.

Pauly, J. de, Sépher Ha-Zohar, trad. Lafuma, 3 vol. Leroux, Paris.

Picard, R., La Philosophie sociale de Renouvier, Paris.

Rey, A., La Philosophie moderne. Flammarion, Paris.

Rousselot, P., L'intellectualisme de S. Thomas. Alcan, Paris.

Rzewuski, L'optimisme de Schopenhauer. Alcan, Paris.

Strowski, Pascal et son temps, t. III. Plon, Paris.

D. Italienische Literatur.

Corti. La teoria della conoscenza in Locke e Leibniz. Cabianca.

Lattes, E., Il misiticismo nelle tendenze individuali e nelle manifestazioni sociali. Lattes, Torino.

Morselli, E., Introduzione alla filosofia moderna. Livorno, Giusti.

Nicolini, Il pensiero dell' abbate Galiani. Laterza, Bari.

Pennachio, La legge sul divorzio in Italia. Bretschneider. Roma.

Vidari, G., L'individualismo nelle dottrine morali. Höpli, Milano.

E. Spanische Literatur

Bové, S., El sistema cientifico Lulliano: Ars magna. Tip. catol. Barcelona.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 138, Heft 1. Ruge, Die transcendentale Freiheit bei Kant.

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XIII, Heft 3. Scheinert, W. v. Humboldts Sprachphilosophie.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXI, Heft 3. Baeumker, Über die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten. Schneider, Der moderne deutsche Spiritualismus. Rolfer, Zur neuesten Übersetzung der Metaphysik des Aristoteles.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. Bd. XXXII. Heft 3. Lehmann, Idee und Hypothese bei Kant.

Revue Néo-Scolastique. 1908. No. 4. Mansion, Gauss contre Kant sur la géometrie non euclidienne. Hadelin-Hoffmanns, La genèse des sensations d'après Roger Bacon. L. N., Mouvement néo-tomisme.

Mind. 1908. No. 68. Loveday, An early criticism of Hobbes. Temple, Platos vision of the ideas. Schiller, Plato or Protogoras?

The Monist. 1908. No. 4. Suzuki, A brief history of early chinese philosophy. Chatley, Mediaeval occultism. Cator, „In quo majus cogitari nequit". (A scholastic essay.)

The philosophical Review. 1908 No. 102. Cunningham, The Hegelian conception of absolute knowledge.

Rivista filosofica. Vol. XI, Fas. IV. Gentile, Il concetto della storia della filosofia.

Rivista di filosofia e scienze affini. 1908. No. 5—6. Zuccante, Anassagora. Bersano, Per le fonti di Hobbes.

Revue Philosophique. Lalo, Ch., Le nouveau sentimentalisme esthétique. Schinz, Anti-Pragmatisme.

Revue de Métaphysique et de Morale. Compte rendu du Congrès de Philosophie de Heidelberg.

Bulletin de la Société française de Philosophie. G. Belot, La Morale positive. Bureau, P, La crise morale des temps nouveaux.

Annales de Philosophie chrétienne. Imbart de la Tour, G. L'humanisme chrétien. Rivière, J., La théodicée de Fénelon. Ermoni, V, L'évolution des sciences. Sabatier, D. L'expérience religieuse et le protestantisme contemporain. Louis, M., Deux manières de concevoir l'histoire des religions.

Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXII. Band, 3. Heft.

XIII.

Kants Lehre vom Ding an sich.

Von

Anna Tumarkin, Bern.

Die Lehre vom Ding an sich ist derjenige Punkt der Kantischen Philosophie, an dem die meiste Kritik einsetzt. Seit Änesidemus Schulze bis zur neuesten Zeit richten sich die am schwersten zu widerlegenden Einwände dagegen; und zwar hängen auch jene Einwände gegen das Kantische System, die das Ding an sich nicht direkt treffen, insofern mit dieser Lehre zusammen, als sie nicht gehoben werden können, solange diese in Kraft bleibt.

Demgegenüber mag der Versuch erlaubt sein, diesen Begriff, durch den sich die Kantische Philosophie die meisten Blößen gibt, von ihr ganz auszuschalten. Stellt sich dabei heraus, daß dann immer noch ein systematisches Ganzes zurückbleibt, welches gerade jene Gedanken enthält, in denen für uns der Hauptwert liegt, die Begründung der realen wissenschaftlichen Erkenntnis, während durch die Ausscheidung des Dinges an sich die Kantkritik in den Hauptpunkten entkräftet wird, dann hat dieser Versuch der bewußten Fortbildung des Kantischen Systems seine Berechtigung auch für den Fall, daß er ganz abseits von den ursprünglichen Intentionen Kants führt. Sollte sich aber dazu noch zeigen, daß dieser Gedankengang in der Linie des Kantischen Entwicklung liegt, daß diese Fortbildung seines Systems nur den Weg verfolgt, den er selbst auch gegangen wäre, wenn er sich nur vom theoretischen Interesse hätte leiten lassen,

und daß ohne die Einwirkung des praktischen Bedürfnisses der Begriff des Dinges an sich überhaupt nicht gefaßt worden wäre, dann wäre durch jene Trennung des für uns Gültigen vom historisch Bedingten auch das Verständnis Kants gefördert, wäre Kant, um seine Äußerung über Plato auf ihn selbst anzuwenden, besser verstanden, als es ihm selbst in seiner Bedingtheit möglich gewesen ist.

Die Bedeutung, die man dem Ding an sich in der Kantischen Philosophie in theoretischer Beziehung gewöhnlich beilegt, ist, daß es unsere Sinne „affiziert" und daß die sinnlichen Eindrücke uns dadurch „gegeben" werden. So heißt es auch im neuesten Kantbuch von Külpe (Leipzig 1907), wir müßten das Ding an sich annehmen, weil es außer den apriorischen Erkenntnisformen davon „unabhängige, a posteriori wirksame Faktoren gibt" (S. 42) und diese auf Realitäten hinweisen, welche nur durch die „Zutat" jener apriorischen Erkenntnisformen in Erscheinungen umgesetzt werden, an sich aber, da „die Empfindungen nach der von Kant akzeptierten Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten auch keine objektive Bedeutung haben" (S. 75), unerkennbar bleiben. Von dieser fast allgemein verbreiteten Auffassung des unsere Sinne affizierenden, selbst aber über die Grenzen der möglichen Erkenntnis hinausgehenden Dinges, resp. der Dinge an sich geht aber auch die Kritik aus: wie etwas, für das unsere Anschauungsformen nicht gelten, das daher nach der Kantischen Lehre auch keine bestimmte Anwendung der Kategorien zuläßt, sich nicht in unsere Begriffe der Kausalität fügt, das Affizierende, die Sinneseindrücke Verursachende sein könne. Um diesen Punkt dreht sich die Kritik der ersten gleich nach dem Erscheinen der „Kritik der reinen Vernunft" auftretenden Interpreten und Gegner Kants; diesen inneren Widerspruch im Begriff des Dinges an sich deckt die scharfe Kritik von Änesidemus Schulze auf, und auf ihn bezieht sich das bekannte Jacobische Wort: ohne das Ding an sich komme man in Kants System nicht hinein, mit ihm aber könne man nicht darin bleiben. Und von demselben Punkt geht auch die Kritik und Fortbildung des Kantischen Systems durch Schulzes Schüler Schopenhauer aus, seine Revision des Begriffs der Kausalität, sein Verzicht, durch den Satz vom Grunde das reale Wesen der Welt zu erkennen, und sein Versuch, unmittelbar, intuitiv im Willen das Ding an sich zu erfassen, dessen bloße Objektivität und nicht reale Wirkung unsere Scheinwelt bilde.

Und wenn das Ding an sich nach Kant wirklich das unsere Sinne Affizierende ist, so läßt sich gegen die Schulze-Schopenhauersche Kritik nichts einwenden. Der Begriff hebt sich durch den inneren Widerspruch auf, und entweder müssen wir, um die Konsequenz zu retten, auf die reale Existenz von etwas die Sinne Affizierendem verzichten und, Kants transzendentalen Idealismus im Schopenhauerschen Sinne auffassend, alle Wirklichkeit in traumhaften Schein auflösen, oder aber wir können den affizierenden Dingen ihre Realität lassen, müssen aber dann Kants Behauptung, daß die Kategorien auf das Ding an sich keine bestimmte Anwendung haben, zurückweisen; und in diesem letzteren Fall müssen wir konsequenterweise nicht nur die Dialektik fallen lassen mit ihrem Grundgedanken, daß wir das Ding an sich nicht erkennen, sondern nur denken können, sondern auch die ganze Analytik, die durch den Schematismus die reinen Verstandesbegriffe zugleich realisiert und auf Erfahrung restringiert (eine Konsequenz, die H. Lüdeman, „Erkenntnistheorie und Theologie", Protest. Monatshefte 1897 u. 1898, wirklich zieht). Wir haben also, wenn wir konsequent sein wollen, die Wahl, entweder über Kant hinaus den Schritt zum empirischen Idealismus Berkeleys zu tun, gegen den sich Kant so entschieden sträubt, oder aber den größten Teil seines Systems zu streichen, und zwar jenen wesentlichen Teil, der nach Kant selbst die Eigentümlichkeit des kritischen Standpunktes ausmacht, der den Standpunkt der „Kritik der reinen Vernunft" unterscheidet von demjenigen der Dissertation.

Dieses Dilemma zwingt uns, dessen Voraussetzung, die Annahme, daß nach Kant unsere Sinne durch Dinge an sich affiziert werden, einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen. Kant selbst sagt nirgends direkt, daß es das Ding an sich sei, was uns affiziere; vielmehr heißt es immer nur, daß die Gegenstände uns („das Gemüt") affizieren, unsere Sinne rühren und auf unsere Vorstellungsfähigkeit wirken (R. O., S. 48, 647[1])); und daß darunter nicht Gegenstände als Dinge an sich gemeint sind, sagt ausdrücklich die in diesem Zusammenhang stehende Äußerung, der unbestimmte Gegenstand jener Anschauung, die sich auf den Gegenstand durch die Empfindung bezieht, heiße Erscheinung (S. 48; vgl. S. 67 f.: „die Erscheinung von Etwas und die Art, wie wir dadurch affiziert werden"). Auch tritt bei Kant dieser Begriff des

[1]) Ich zitiere nach der Reclam-Ausgabe.

Affizierens nicht etwa auf, wo es gilt, den Unterschied zu zeigen zwischen dem Ding an sich, als einer objektiven Realität, und der Erscheinung, als einem Produkt der subjektiven Erkenntnisform, sondern wo die Sinnlichkeit in ihrem Unterschied vom Verstand definiert werden soll: „die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit" (S. 48). „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität der Erkenntnis, der Verstand" (S. 76).

So wendet Kant den Begriff des Affiziertwerdens in erster Linie allerdings auf sinnliche Empfindung, auf die Materie der Anschauung an, dann aber auch auf die ganze Sinnlichkeit, sowohl was die Materie, als auch was die Form der Anschauung betrifft; der Begriff zeigt so denselben Doppelsinn, wie die Begriffe „Sinnlichkeit", „Erfahrung", „empirisch", die sich alle von Hause aus entsprechend dem Sinn, den sie bei den englischen Empiristen haben, auf das rein aposteriorische Element beziehen, die sinnliche Empfindung und das daraus allein Entsprungene, dann aber im Kantischen Gebrauch eine erweiterte Bedeutung gewinnen und das bei Kant niemals gesondert auftretende *a posteriori* bezeichnen, wie es bereits durch die apriorische Form gestaltet ist. In dieser erweiterten Bedeutung wird der Begriff des Affiziertwerdens auf die räumliche und zeitliche Anschauung bezogen, deren Erscheinungscharakter auf jeden Fall nicht bezweifelt werden kann; ja er deckt sich mit dem Begriff der Erscheinung, so daß die „Dinge, wie sie sind", entgegengesetzt werden der „Art, wie sie unsere Sinne affizieren" (Prolegomena, S. 68).

Gleichbedeutend mit „affizieren" ist bei Kant das „gegebenwerden": „Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben ... durch den Verstand aber werden sie gedacht" (S. 48); und auch „gegebenwerden" wird promiscue mit „erscheinen" gebraucht (S. 110: „Gegenstand, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint").

Was will Kant mit dieser Unterscheidung zwischen der Sinnlichkeit, durch die uns Gegenstände gegeben, und zwischen dem Verstand, durch den sie gedacht werden? Halten wir uns an die Ausdrücke gegeben und gedacht, Rezeptivität und Spontaneität, Vorstellungen

empfangen und Vorstellungen hervorbringen, so scheint es allerdings, als läge auf jener Seite die objektive Realität, auf dieser die subjektive Gestaltung. Wesentlich anders aber gestaltet sich die Sache, wenn wir der eigenen Bedeutung nachforschen, welche Kant, wie er es immer bei der Wahl seiner philosophischen Termini zu tun pflegt, den aus der Wolffischen Schule entlehnten Ausdrücken unterlegt: statt „einen Gegenstand denken" heißt es auch durch die empfangenen Vorstellungen „einen Gegenstand erkennen": und im Gegensatz zu dieser gegenständlichen Erkenntnis heißen die von der Sinnlichkeit empfangenen Vorstellungen „bloße Bestimmungen des Gemüts" (S. 76). Darnach bedeutet die Sinnlichkeit als „Rezeptivität der Eindrücke" eine Stufe der Erkenntnis von bloß subjektivem Wert, während der Verstand, der die Vorstellungen auf Gegenstände bezieht, dadurch reale Erkenntnis von objektiver Gültigkeit verschafft; und in diesem über den bloßen Inhalt der Vorstellungen hinausgehenden Beziehen derselben auf reale Gegenstände liegt, was Kant als Spontaneität bezeichnet, was er als Funktion des Verstandes der Affektion der Sinnlichkeit entgegensetzt (S. 88). Und wenn er dieses Beziehen auf einen Gegenstand als Urteilen, den Verstand selbst aber als „ein Vermögen zu urteilen" definiert (S. 88, 97), so tritt in dieser Entgegensetzung von Vorstellung und Urteil noch unzweideutiger hervor, daß die Sinnlichkeit die subjektive und der Verstand die objektive Seite unserer Erkenntnis bildet: was Kant als das Gegeben- und das Gedachtwerden einander gegenüberstellt, ist die subjektive Vorstellung auf der einen und die gegenständliche in der Form des Urteils auftretende Erkenntnis auf der anderen Seite; in der Anschauung gegeben ist der Vorstellungsinhalt, durch Begriffe gedacht ist die objektive Welt, auf die sich jener Vorstellungsinhalt bezieht.

Der urteilende Verstand ist es, der durch die Anwendung der Begriffe auf das „bloße Spiel der Vorstellungen" uns „allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet" (S. 95), und erst in bezug auf diese Verstandesbegriffe tritt die Frage nach der über das bloße Gegebensein in der Vorstellung hinausgehenden objektiven Gültigkeit auf (S. 107). Es ist nach Kants eigener Aussage (S. 8) die schwerste und zur Ergründung des Verstandes wichtigste Untersuchung, welche in den Kategorien die „Bedingungen, unter denen allein etwas ... als Gegenstand überhaupt gedacht wird" (S. 110), aufdeckt und so die objektive Gültigkeit der reinen Begriffe für die Er-

fahrung darauf gründet, daß es ohne jene eine Erfahrung überhaupt nicht gäbe (S. 104 ff., 113 f.).

Und wenn Kant innerhalb der Verstandestätigkeit verschiedene Stufen unterscheidet, die Synthesis der Apprehension in der Anschauung, der Reproduktion in der Einbildungskraft und der Rekognition im Begriffe (S. 114 ff.), so sind das ebensoviele Stufen der Umsetzung der subjektiven Vorstellungen in gegenständliche Erkenntnis, Objektivierungsstufen also, die man sich vielleicht nicht übel an den drei Erkenntnisformen vergegenwärtigen kann, wie sie neuerdings unterschieden werden: bildliche Vorstellung, versuchsweise zur vorläufigen Orientierung dienende Annahme und auf objektive Wirklichkeit sich beziehendes Urteil. Erst durch die letzte Funktion, die Kant auch als die eigentliche Verstandesfunktion bezeichnet, erst durch das auf Grund der transzendentalen Einheit der Apperzeption vollzogene Beziehen der Vorstellungen auf ein reales Sein, verwandelt sich das bloße oder das „blinde Spiel der Vorstellungen" (S. 117, 124) in objektive Erkenntnis (S. 666), kommt Erfahrung zustande.

So fest steht für Kant, daß die Sinnlichkeit die subjektive Seite unserer Erkenntnis bildet, daß er die Gleichung zwischen den Termini sinnlich und subjektiv umkehrt und das Gefühl, als das Subjektivste im seelischen Leben, auch zur Sinnlichkeit rechnet. So bei allem auf Vermehrung der Lust ausgehenden Wollen in der Ethik, so bei dem Angenehmen in der Ästhetik. Und wenn Kant auch in der „reinen" Ethik und Ästhetik das Gefühl zuläßt, so geschieht es nur, insofern das Gefühl a priori bestimmt werden kann, weil es in Beziehung steht zu objektiven Prinzipien, sei es zum „objektiven" praktischen Gesetz (Achtung vor dem Gesetz), sei es zum Spiel der wiederum objektiven Erkenntniskräfte (interesseloses Wohlgefallen). Ja, schon der Name „Ästhetik", den Kant zunächst im Sinne der Alten für die Lehre von der Anschauung, dann aber mit Baumgarten für die Lehre vom Schönen gebraucht, zeigt, daß das Einzige, was den beiden Gebieten gemeinsam ist, die Subjektivität, Kant als das Wesentliche erscheint, obgleich es sich in einem Fall um die Subjektivität des Gefühls, im anderen um diejenige der noch nicht in ein objektives Urteil umgesetzten Vorstellung handelt.

Und innerhalb der Sinnlichkeit ist wiederum das *dabile* im eigentlichen Sinne, die Materie der Anschauung, die sinnliche Empfindung — das subjektivste Element, denn die Sinnesqualitäten sind noch in

einem ganz anderen Sinne subjektiv, als Raum und Zeit: während die letzteren, als Grundformen alles Bewußtseins überhaupt, als „notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objekte der Sinne werden können“ (S. 56), eben dadurch objektive Bestimmungen der Erscheinungen enthalten, bilden die Sinnesqualitäten, als bloße „Veränderungen unseres Subjektes, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können“ (S. 57), gar keine objektiven Beschaffenheiten der wahrgenommenen Körper, auch insofern man diese als Erscheinungen betrachtet.

Während die transzendentale Subjektivität von Raum und Zeit deren empirische Objektivität begründet, sind die Sinnesqualitäten subjektiv im empirischen Sinne der organisch-individuellen Bedingtheit. Wenn daher Kant „noch über“ die Sinnesqualitäten, deren Subjektivität er als anerkannte Tatsache von Locke übernimmt, die von Locke als primäre bezeichneten Eigenschaften „auch mit“ zur „subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart“ rechnet (S. 57; vgl. Proleg. S. 67), so setzt er diese deswegen nicht auf gleiche Stufe mit jenen; den Begriff „subjektiv“ hier im Sinne seiner Transzendentalphilosophie und nicht im Sinne der Psychologie nehmend, legt er diesen primären Eigenschaften Realität in bezug auf Erscheinungen bei und nennt sie zu gleicher Zeit subjektiv im Gegensatz zur gegenständlichen Verstandeserkenntnis und objektiv im Gegensatz zu den „Modifikationen des Sinnes“ (S. 56).

Diese nicht „durch unzulängliche Beispiele“ der Sinnesempfindung zu erläuternde Sonderstellung, die Kant dem Raum und der Zeit anweist, läßt die räumliche Gestaltung der sinnlichen Affektion und deren Einordnung in die Form des inneren Sinnes als die erste Stufe der Objektivierung des sinnlichen Reizes zur realen Erkenntnis erscheinen: der Reiz wird perzipiert in der Form der Vorstellung, an die erst die apperzipierende Tätigkeit des Verstandes anknüpft, um sie in den Zusammenhang der Erfahrung einzugliedern. Anschauungsformen und reine Verstandesbegriffe, die beiden Formen des *a priori*, bilden die Stufen der Objektivierung, und das *a posteriori*, das eigentliche *dabile* ist der Punkt, von dem diese Objektivierung ausgeht, der Punkt, der am weitesten von der objektiven Erkenntnis entfernt ist: „Eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt, als die Modifikation seines Zustandes, bezieht, ist Empfindung (*sensatio*), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis“ (*cognitio*, S. 278).

So stehen wir bei dem *dabile*, weit davon entfernt, hier die Realität unmittelbar zu erfassen, an der Grenze der realen Erkenntnis, deren Werkzeuge, die Formen des *a priori* hier versagen. Das ganze Bestreben Kants nach dem Abschluß der „Kritik der reinen Vernunft" geht dahin, diese Grenze der apriorischen Erkenntnis so weit als möglich hinauszuschieben, und der Nachlaß ringt mit der Aufgabe, auch dem *dabile* mit den Mitteln der apriorischen Erkenntnis beizukommen und die Erfahrung, das was als empirisch gegeben vorgestellt wird, als vom Subjekt selbst „gemacht" zu erkennen (Altpr. Monatsschrift 1882, S. 445 und öfter). Erst wenn der Nachlaß vollständig gedruckt vorliegt, wird der Streit über die letzte Phase der Kantischen Entwicklung entschieden werden; soviel aber kann auch heute schon als sicher betrachtet werden, daß das *dabile* darin nicht auf das Ding an sich, sondern auf die Erscheinung bezogen wird, deren eine, subjektive Form neben der objektiven Form des *cogitabile* es bildet (ebenda S. 297; vgl. 272 f., 280, 286 und öfter). Mit dem Grundproblem des „Übergangs von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik" — „Wie ist Physik als Wissenschaft möglich" will Kant den Boden der Erscheinungswelt nicht überschreiten; nur die beiden Momente ihres Zustandekommens hebt er hervor, wenn er das Subjektive der Sinnlichkeit in das Objektive der Erfahrung sich verwandeln läßt (S. 432 f.).

So führt uns die Betrachtung zu einer Auffassung des Kantischen Systems, die wesentlich verschieden ist von der Annahme eines affizierenden Dinges an sich; und wenn dieser Annahme entsprechend Külpe es als die Voraussetzung der Kantischen Lehre bezeichnet, daß uns nur durch Affektion unserer Sinnlichkeit Zugang zu Realitäten gegeben ist, während die daran sich betätigenden apriorischen Formen „eine bloße Zutat unseres Erkenntnisvermögens" sind und „gar keine objektive Bedeutung haben" (S. 75), so scheint uns dadurch der wirkliche Tatbestand umgekehrt: für Kant wird die Realität, der „Unterschied zwischen Wahrheit und Traum nicht durch die Beschaffenheit der Vorstellungen" bedingt, sondern „durch die Verknüpfung derselben nach den Regeln, welche den Zusammenhang der Vorstellungen in dem Begriffe eines Objekts bestimmen, und wiefern sie bei einer Erfahrung beisammenstehen können oder nicht" (Proleg. S. 69). Erst der Zusammenhang der Erfahrung entscheidet über die Realität der einzelnen Vorstellung. „Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegen-

stand, sofern er angeschaut wird, sondern im Urteile über denselben, sofern er gedacht wird ... die Sinne irren nicht, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen" (R. Vern., S. 261 f.).

Die einzelne sinnliche Empfindung, losgetrennt vom Zusammenhang der Erfahrung, ohne Beziehung auf die Einheit unseres Denkens, trägt kein Kriterium der Realität an sich; das Merkmal der größeren Lebhaftigkeit, das nach Hume die Empfindung (impression) von der bloßen Phantasievorstellung (idea) unterscheiden soll, hält angesichts solcher Erscheinungen wie Traum, Halluzination oder sogar lebhafte künstlerische Phantasietätigkeit, nicht Stich; und nur das an die Empfindung sich knüpfende Existentialurteil bestimmt ihre Eigenart gegenüber der Phantasievorstellung, der sie dem Inhalte nach gleich ist. Das ist es, was Kant mit seiner Lehre, daß der Verstand das Subjektive der Sinnlichkeit in das Objektive der Erfahrung verwandelt, sagen will. Und auch Kants Kampf gegen die intellektuelle Anschauung hat keinen anderen Sinn, als diese Unterscheidung der subjektiven Anschauung, die als solche noch keinen Hinweis auf Realität enthält, von der objektiven Erkenntnis, die Kant als Erfahrung bezeichnet und die wir im Gegensatz zur Terminologie Kants schon in der einfachen, die Empfindung mit dem Urteil verbindenden Wahrnehmung sehen können.

Vorstellungen und Urteile, Affektionen und deren Beziehen auf Gegenstände, das sind die beiden Hauptquellen unserer Erkenntnis, über die wir nicht weiter hinauskommen. Was die Affektionen an sich sind, abgesehen davon, wie wir sie erleben, wissen wir ebensowenig, wie das was jene transzendentale Einheit der Apperzeption bedeutet, kraft deren wir die einzelnen Affektionen in Beziehung setzen zu einem zusammenhängenden Ganzen der Erfahrung. Um den Ursprung und die Möglichkeit unserer Affektionen und unseres beziehenden Verstandes zu erklären, müßten wir noch einen anderen Verstand und eine andere Anschauungsart besitzen, als die uns eigen sind, und mittelst dieser über die Grenzen unseres Bewußtseins hinausgehen können (vgl. Kants Briefe, Ausg. Rosenkranz, S. 56); an diese aber bleiben wir gebunden, auch wenn wir eine objektive Außenwelt annehmen; denn immer sind wir es, die diese Außenwelt setzen, indem wir unsere Affektionen auf äußere Gegenstände beziehen und diese wieder als Ursache jener Affektionen, als das Affizierende betrachten.

Und aus diesem Kreise kommen wir nicht hinaus; nirgends können wir ihn durchbrechen, um auf eine andere Realität zu stoßen, als die jenen Gegenständen zukommt, auf welche wir unsere Affektionen beziehen. Und was hilfe es auch, noch eine andere Realität jenseits der erkennbaren Welt, was hilfe es, ein Ding an sich anzunehmen, das allen jenen Affektionen zugrunde läge, wenn wir doch weder von diesem Ding an sich, noch von der Art, auf die es die Affektionen erzeugt, etwas wissen können. Um etwas zu erklären, was wir nicht verstehen, den Ursprung der Affektionen, würden wir in dem Ding an sich, um mit Kant zu reden, nur eine Hypothese aufstellen, von der wir noch viel weniger verstehen.

Und sollte der Widersinn, der in dem Begriffe eines affizierenden und doch nicht dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung untergeordneten Dinges an sich liegt, und den seit Jacobi fast alle Kritiker Kants hervorheben, Kant allein entgangen sein?

Das Problem der Realität ist bei Kant nicht das metaphysische Problem, was sind die Dinge, die in uns die Vorstellungen bewirken, resp. wie können körperliche Gegenstände ideale Vorgänge erzeugen, sondern es ist das erkenntnistheoretische Problem, wie können Vorstellungen in unserem Bewußtsein auf Gegenstände bezogen werden, wie ist „in einem denkenden Subjekt überhaupt äußere Anschauung... möglich", resp. wie kann der Begriff eines Gegenstandes gefaßt werden. „Auf diese Frage aber ist es keinem Menschen möglich, eine Antwort, zu finden, und man kann diese Lücke unseres Wissens niemals ausfüllen" (S. 330). Hier, bei den ursprünglichen Erkenntnisformen stößt Kant an die Grenze des Bewußtseins, über die wir niemals hinausgelangen, und nimmt sie als solche hin, wie schließlich eine jede Philosophie ein solches Letztes, Undemonstrierbares annehmen muß. Nicht durch metaphysische Bestimmung der Dinge außer uns, sondern durch die transzendentale Einheit unseres Bewußtseins sucht Kant die Realität unserer Erkenntniswelt zu begründen.

Das Problem der Realität ist nicht erst bei Kant das zentrale Problem; es steht im Mittelpunkt der ganzen neueren Philosophie, deren verschiedene Richtungen nur auf verschiedenen Wegen und nach verschiedenen Methoden dasselbe Ziel suchen, die Begründung der realen Wirklichkeit. Ob man dabei den sicheren Boden in der abstrahierenden Vernunft oder in der sinnlichen Empfindung sucht, ob man

im Vertrauen auf das Denken die Indentität von Vernunft und Wirklichkeit von vorneherein voraussetzt, oder die Realität nur in der einzelnen Wahrnehmung sucht und alle über diese hinausgehende Denktätigkeit als eine uns von der Wirklichkeit trennende und nach Möglichkeit aufzuhebende Schranke betrachtet, in beiden Fällen geht man darauf hinaus, ein ursprünglich Reales, einen letzten Grund zu finden, auf dem alle Wirklichkeit ruht. Entweder gewinnt man jenes Reale durch eine einmalige Setzung des Absoluten, der Substanz, die man wiederum gern in Beziehung setzt zu Gott, eben weil hier alles Begründen und Erklären seine Grenze findet, oder man sucht es in dem einzelnen, in der Empfindung gegebenen materialen Einfachen, aus dem man durch mechanische Zusammensetzung die Welt entstehen läßt. Was ist das Realste, der letzte Grund alles Seins, das ist in beiden Fällen die Frage.

Kant ändert die Stellung des Problems; er frägt nicht, was ist das Realste, sondern was ist die Realität selbst, nicht was ist der Grund alles Seins, sondern was bedeutet überhaupt das Grundsein, die Kausalität. Statt sich weiter in der Lösung der früheren Frage zu versuchen, untersucht er das Wesen dieser Frage und faßt die Realität selbst ebenso wie die Kausalität nicht als Gesetze der an sich gegebenen Wirklichkeit, sondern nur als Formen unseres Bewußtseins auf, deren objektive Gültigkeit sich nicht aus metaphysischen Erörterungen, sondern aus einer transzendentalen Deduktion ergibt. Das ist der Sinn jener kopernikanischen Wendung, welche Kant der Philosophie gab, jener „gänzlichen Revolution“, die er mit ihr vornahm, indem er nicht unser Bewußtsein nach einer außerhalb des Bewußtseins liegenden Wirklichkeit, sondern die Wirklichkeit nach unseren Bewußtseinsformen sich richten ließ.

Das Problem, das sich früher auf ein jenseits des Bewußtseins vorhandenes Reales bezog, verlegte Kant ins Bewußtsein selbst, und er schnitt die alte Frage nach einem transbewußten Sein ab durch die Erkenntnis, daß wir über die Grenzen des Bewußtseins überhaupt nicht hinauskommen, daß die Welt des Bewußtseins für uns die Welt schlechthin, die Welt der Erfahrung ist, in der allein Gegenstände als gegeben erkannt werden können. Wer außer dieser Welt der Erfahrung noch eine andere Realität, die Realität der Dinge an sich, als Ausgangspunkt unserer Erkenntnis, sucht, der verkennt den Sinn der neuen Kantischen Problemstellung. Es steht im direkten Wider-

spruch zum Standpunkt Kants, der den archimedischen Punkt, auf den er sich stützen könnte, im Zentrum des Bewußtseins, in der transzendentalen Einheit der Apperzeption findet, um von da aus das Ganze zu konstruieren, wenn man bei ihm von den Affektionen, also von den einzelnen Punkten der Peripherie aus den Zugang zu den Realitäten, den sicheren Boden zu gewinnen sucht.

Aus den einzelnen Vorstellungsinhalten ergibt sich niemals die Realität; diese bleibt immer eine absolute Position, die als ein Plus zu jenen Inhalten hinzukommen muß. Es ist der Standpunkt des vorkritischen Empirismus, daß in der sinnlichen Empfindung die Realität, die Einheit von Subjekt und Objekt unmittelbar erfaßt werden könnte, ein Standpunkt, den Kant, für den die Empfindung, das sinnlich Gegebene vielmehr die Grenze unserer Erkenntnis bildet, das letzte Problem, mit dem er ringt, niemals geteilt hat. Wie für die ganze rationalistische Richtung, wie für deren konsequentesten Vertreter Spinoza, so ist auch für Kant die Realität nicht ein Empfundenes und in der Empfindung Gegebenes, sondern eine Setzung, durch die erst aus Vorstellungsinhalten objektive Wirklichkeit wird; nur mit dem Unterschied, daß im kritischen Denken Kants diese Setzung sich mit vollem Bewußtsein vollzieht: an die Stelle der allumfassenden Einheit der Substanz tritt die transzendentale Einheit der Apperzeption, der Schwerpunkt verschiebt sich aus dem weiten Umkreis des Seins in das Zentrum des Bewußtseins, und die Realität wird nicht mehr projiziert in Gott, sondern deduziert als Kategorie, welcher objektive Gültigkeit zukommt, weil sie selbst Bedingung aller objektiven Erkenntnis ist.

Statt des dogmatischen Denkens Spinozas können wir aber auch Kants eigenes vorkritisches Denken seinem kritischen Standpunkt gegenüberstellen; denn auch in den vorkritischen Werken Kants bildet die Realität das zentrale Problem, das gelöst oder vielmehr aufgehoben wird durch den Hinweis auf Gott, als die höchste Realität, den schlechterdings notwendigen Realgrund alles Seins und aller Möglichkeit. Die allmähliche Verschiebung des Standpunkts vom Zurückführen aller Realität auf Gott zu deren Fassung als Form des Bewußtseins bildet die kontinuierliche Entwickelung Kants von der lateinischen Habilitationsschrift durch die Dissertation zur Kritik der reinen Vernunft[2]). Zwischen den beiden Enden dieser Entwicklung,

[2]) In Berichten des IV. philos. Kongresses habe ich versucht, diese Entwicklung zu verfolgen.

zwischen der rationalistischen und der kritizistischen Fassung des Realitätsproblems findet die empirische Annahme, als wäre die Realität in einzelnen Erregungen gegeben, keinen Platz. In der ganzen Entwicklung tritt der Empirismus nicht als eine besondere Phase, sondern nur als ein negatives Moment auf, das, die Schwächen des Rationalismus aufdeckend, über diesen zum Kritizismus hinaustreibt. Niemals aber ist Kant — jedenfalls was unser Problem der Realität betrifft — mehr als bloß versuchsweise, aus methodischer Rücksicht, niemals ist er aus sachlicher Überzeugung auf dem Standpunkt des Empirismus gestanden; nie hat er gefragt, wie die Erkenntnis aus der sinnlichen Empfindung entsteht, nie die Erkenntnis psychologisch genetisch abgeleitet, sondern immer nur ihre objektive Gültigkeit zu begründen, ihre allgemeinen Prinzipien und nicht bloß ihre einzelnen Elemente festzustellen gesucht.

Halten wir die beiden in der Linie der Kantischen Entwicklung liegenden Theorien in ihren ausgebildeten Formen aneinander, vergleichen wir den Kritizismus mit dem Spinozismus, so sehen wir dasselbe Ziel, die Einheit von Erkennen und Sein, auf entgegengesetzten Wegen angestrebt: Spinoza geht in seiner Lehre vom Parallelismus der beiden Attribute der einen Substanz von dem Begriff der Substanz, von dem Objekt aus; Kant nimmt das Subjekt zum Ausgangspunkt seiner Theorie, daß die Formen des Bewußtseins die Realität bestimmen, daß die Bedingungen der Erkenntnis zugleich Gesetze der Wirklichkeit sind. Beide suchen eine einheitliche Welt der erkennbaren Wirklichkeit, beide streben über den Dualismus von Denken und Sein hinaus. In diesem Streben, beides zu verschmelzen, fixiert aber der eine das Sein, auf dessen weitem Ozean ihm das einzelne Bewußtsein als eine verschwindende Welle erscheint, der andere — das Denken, dessen Inhalt alles Sein bedeutet. In unserer freien Wahl würde es stehen, ob wir von der alles Sein umfassenden Peripherie oder vom Zentrum des Bewußtseins ausgehen, wenn wir selbst draußen ständen und beides gleich objektiv betrachten könnten; weil wir aber selbst an jenen zentralen Punkt, von dem Kant ausgeht, gebunden sind, weil alles, was wir auch denken mögen, bewußtseinsimmanent bleibt, ist für uns Kants Standpunkt der kritisch-wissenschaftliche, derjenige Spinozas aber — der dogmatische.

In dem erkenntnis-theoretischen Monismus, zu dem Kant in seiner vom Rationalismus ausgehenden Entwicklung gelangt, treffen

sich Denken und Sein im Denkgegenstand, Denkgesetze und Seinsgesetze fallen zusammen, die Welt der Erkenntnis ist die alle Realität in sich schließende Welt schlechthin, erkannt werden oder erscheinen heißt sein.

Nehmen wir nun auch die Fassung des Realitätsproblems in der empirischen Richtung der vorkritischen Philosophie, um Kants Standpunkt aus seiner Stellungnahme zu Hume zu verstehen. In ihrem Bestreben, die Erkenntnis von unten auf, von der sinnlichen Empfindung aus, aufzubauen und alle fremden Prinzipien als die reale Erkenntnis hindernd auszuschalten, gelangt die englische Philosophie in Hume zur konsequenten Durchführung des Sensualismus, damit aber auch zur Überzeugung, daß die aus sinnlicher Empfindung stammende und über die einzelne Empfindung hinausgehende Tatsachenerkenntnis eben keine sichere, durch Vernunft zu begründende Erkenntnis ist, sondern bloß ein gefühlsmäßiger, auf subjektive Gewohnheit, auf Täuschung der Einbildungskraft zurückzuführender Glaube, ein blinder, triebmäßiger Instinkt; daß wir also von der realen Welt durch eine für die Erkenntnis unüberbrückbare Kluft getrennt sind. Hier setzt Kant ein mit seiner Frage, gibt es eine sichere reale Erkenntnis, eine über den bloßen gewohnheitsmäßigen Glauben hinausgehende Erkenntnis von Tatsachenrelationen, gibt es synthetische Urteile a priori? Und Kants „Ausführung des Humeschen Problems“ (wie er selbst die Kritik der reinen Vernunft nennt), ob die Kausalität oder — allgemeiner gefaßt — ob die Erkenntnisformen, die nicht aus der Erfahrung stammen, für die reale Welt objektive Gültigkeit haben können, lautet: unseren Erkenntnisformen kommt objektive Gültigkeit zu, insofern es ohne sie keine objektive Wirklichkeit, keine Realität überhaupt gibt; wenn die Mauer, die uns von einer jenseits unserer Erkenntnis liegenden Welt trennt, so groß ist, daß wir über sie nicht hinwegsehen können, so geht uns jene Welt auch nichts an, sie existiert nicht für uns; nur diesseits der Mauer gibt es für uns ein Sein, eine Wirklichkeit; und wenn wir diese Welt unserer Erkenntnis Erscheinungswelt nennen wollen, so ist die Erscheinung nicht Schein, sondern Wahrheit, ja für uns die einzige Wahrheit.

So geht Kant über beide vorkritischen Richtungen hinaus durch seinen erkenntnistheoretischen Monismus, der die Realität nicht jenseits, sondern innerhalb des Bewußtseins sucht. Diese Bewußtseins-

immanenz genommen nicht im Sinne eines alle objektive Wirklichkeit ausschließenden Idealismus, sondern vielmehr jenseits der Trennung von Subjekt und Objekt, die selbst als Momente jenes Bewußtseins einander gegenüberstehen, als Bewußtseinsakt und Bewußtseinsinhalt, als subjektive Affektion und der Gegenstand, auf den sie sich bezieht, und der als affizierend angenommen wird; und in dem Maße als der einzelne Bewußtseinsinhalt, den unbedingten Bewußtseinsgesetzen gemäß, sich in den allgemeinen Zusammenhang der Erfahrung fügt, kommt ihm auch objektive Realität zu; und weder in bezug auf den Stoff, noch auf die Form der Erfahrung, weder was die Affektionen, noch was die allgemeinen, an diesen sich betätigenden Bewußtseinsgesetze betrifft, ist für subjektive Willkür Platz.

Wenn Riehl, den Realismus Kants betonend, meint, dieser habe das Dasein der Dinge nicht in Zweifel gezogen und neben dem Idealismus der Anschauungen den Realismus der Dinge gelehrt, welche unsere Sinne affizieren und unseren Anschauungen korrespondieren oder ihnen zugrunde liegen („Kritizismus", II. Aufl., I, S. 311, 315), so trifft das mit der hier entwickelten Auffassung Kants insofern zusammen, als man unter den Dingen das verstehen will, was Kant als empirische Gegenstände oder auch als „Dinge im Raum" (S. 316) bezeichnet; und in diesem Sinn hat Riehl auch Recht, diese Dinge, denen in theoretischer Beziehung allein Realität zukommt, zu unterscheiden von den in praktischer Absicht von Kant eingeführten Noumena („Kritiz." I, S. 314, vgl. 383 ff.). Wenn aber Riehl diese Dinge mit den Kantschen Dingen an sich identifiziert, so kann ich ihm darin nicht mehr beistimmen. Irre ich nicht, so beruht diese Auffassung auf einer Verwechslung der doppelten Bedeutung des Ausdrucks Erscheinung bei Kant; denn einerseits ist Erscheinung das Objekt der Anschauung, die Vorstellung im Gegensatz zum Gegenstand der Erkenntnis, zur objektiven Wirklichkeit, zum Ding im Raum; andererseits bedeutet sie die sinnliche, an Raum und Zeit gebundene Anschauung im Gegensatz zur intellektuellen Anschauung, zum Ding an sich (ein Doppelsinn, der wiederum zurückweist auf die rationalistische Schulung Kants, der seine Unterscheidung der empirischen und der intelligiblen Welt nicht scharf genug auseinanderhält von der Leibniz-Wolffschen Unterscheidung der sensiblen und der intelligiblen Erkenntnis). So gewinnt es bei Riehl, wenn er das Dasein der Dinge an sich behauptet, den Schein, als nähme er bei Kant nicht bloß

einen immanenten, sondern einen dem Bewußtsein transzendenten Realismus an; wohl nur den Schein, denn die Dinge an sich, von denen Riehl spricht, haben mit denen von Kant bloß den Namen gemeinsam und sind, so wie sie von den Noumena unterschieden und auf die Erfahrung bezogen werden, nichts weniger als transzendent; vielmehr schaltet Riehl die transzendenten Dinge an sich unter dem Namen der Noumena aus, um nur die Dinge, als affizierende, bestimmende „Gründe der Besonderung der Vorstellungsformen" (314 f.) anzuerkennen.

Es ist somit mehr ein terminologisches, als ein sachliches Bedenken, das sich von dem hier vertretenen Standpunkt aus gegen Riehls Interpretation der Kantischen Philosophie erhebt. Und in bezug auf diese Differenz sei auf zwei Tatsachen hingewiesen: erstens unterscheidet Kant selbst nicht so scharf, wie Riehl es haben will, zwischen Ding an sich und Noumenon; vielmehr ist für Kant das Noumenon ein Ding an sich, das als solches, als Objekt einer nicht sinnlichen Anschauung, gedacht werden könnte als Gegenstand des Verstandes (S. 231 ff., 235, 685 f.); und in diesem Sinne wird auch Noumenon und Ding an sich promiscue gebraucht (so S. 236), ähnlich wie es auf der anderen Seite auch mit dem empirischen Gegenstand und der Erscheinung geschieht. Und zweitens spricht Kant gerade in jenen Partien, in denen er sich gegen die idealistische Interpretation seiner Lehre verwahrt, in der Kritik des vierten Paralogismus der Idealität in der I. (S. 311 ff.) und in der Widerlegung des Idealismus in der II. Auflage (S. 208 ff.), von der Existenz nicht der Dinge an sich, sondern immer nur der „Gegenstände im Raum" (S. 208 f.), der Dinge „außer uns" (S. 209), die er ausdrücklich als Erscheinungen von den Dingen an sich unterscheidet: „Weil der Ausdruck a u ß e r u n s eine nicht zu vermeidende Zweideutigkeit bei sich führt, indem er bald etwas bedeutet, was als Ding an sich selbst von uns unterschieden existiert, bald was zur äußeren Erscheinung gehört, so wollen wir, um diesen Begriff in der letzteren Bedeutung . . . außer Unsicherheit zu setzen, e m p i r i s c h ä u ß e r l i c h e Gegenstände dadurch von denen, die so im transzendentalen Sinne heißen möchten, unterscheiden, daß wir sie geradezu Dinge nennen, die i m R a u m e anzutreffen sind." (S. 316). Und wenn die ganze Kantische Widerlegung des Idealismus darauf hinausläuft, daß „unsere innere Erfahrung nur unter der Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich sei" (S. 208), so

bleibt Kant mit beiden auf dem empirischen Gebiete der Erscheinung: „Der transzendentale Gegenstand ist, sowohl in Ansehung der inneren als äußeren Anschauung, gleich unbekannt. Von ihm aber ist auch nicht die Rede, sondern von dem empirischen, welcher alsdann ein äußerer heißt, wenn er im Raume, und ein innerer Gegenstand, wenn er lediglich im Zeitverhältnisse vorgestellt wird; Raum aber und Zeit sind beide nur in uns anzutreffen" (S. 315 f.). Und so ist auch der Idealismus, gegen den sich Kant in dieser Beweisführung verwahrt, der empirische oder, wie Kant ihn nennt, der materiale, der „das Dasein der Gegenstände im Raum außer uns . . . für unerweislich erklärt" (S. 208); und die Materie, deren Gemeinschaft mit der Seele Kant im Anschluß an die Paralogismen untersucht, ist ebenfalls nicht Ding an sich, sondern Erscheinung, durch äußeren Sinn vermittelte Vorstellung (S. 324 ff., 326, 329).

Auch die sonst zerstreut auftretenden Äußerungen Kants über die affizierenden Dinge widersprechen nicht, trotz der Zweideutigkeit des Ausdrucks, der hier vertretenen Auffassung. Diese Zweideutigkeit, welche die abweichende Auffassung veranlaßt haben mag, entsteht in den meisten Fällen, indem mit der Erklärung vom Affizieren unserer Sinnlichkeit durch Dinge (als Erscheinungen im Raume) sich die andere Erklärung von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich verknüpft, und durch das Ineinanderschieben der beiden, dem Sinne nach unabhängigen Sätze leicht der Schein erweckt wird, als seien es die Dinge an sich, die als affizierend bezeichnet werden. So z. B. die bekannte, den Vorwurf des Idealismus abwehrende Stelle der Prolegomena, wo Kant, entgegen der Behauptung des Idealismus, daß es nur denkende Wesen und deren Vorstellungen gebe, sagt: „Es sind uns Dinge als außer uns befindliche Gegenstände unserer Sinne gegeben, allein von dem, was sie an sich selbst sein mögen, wissen wir nichts, sondern kennen nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie (Gegenstände unserer Sinne und nicht was sie an sich selbst sein mögen) in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren. Demnach gestehe ich allerdings, daß es außer uns Körper gebe, d. i. Dinge, die obzwar nach dem, was sie an sich selbst sein mögen, uns gänzlich unbekannt, wir durch die Vorstellungen kennen, welche ihr (wieder der Körper „außer uns" und nicht der Dinge „nach dem, was sie an sich selbst sein mögen") Einfluß auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft" (S. 67). Oder Prolegomena, S. 64: „Er-

scheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu ... unserer Sinnlichkeit beruht", wobei „das an sich" sich nur auf „unbekannter", nicht aber auf „Verhältnis zur Sinnlichkeit" bezieht. Und ebenso ist S. 100 — die „Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, nach welcher sie ... von Gegenständen, die ihr an sich selbst unbekannt ... sind, gerührt wird" — das „an sich" auf „unbekannt", nicht aber auf das „gerührt wird" zu beziehen (ähnlich auch „Kr. d. r. V.", S. 305).

Wo aber Kant wirklich in unzweideutiger Weise von dem Verhältnis der Erscheinungen und der Dinge an sich spricht, da gebraucht er nicht den Ausdruck des Affizierens, noch den der Ursache, sondern nur den unbestimmten Ausdruck des Zugrundeliegens, der uns aber, da wir unter Kausalität ohne das Schema der zeitlichen Aufeinanderfolge, ohne den Zusammenhang von Ursache und Wirkung nichts Genaues denken können, so gut wie gar nichts sagt (S. Proleg. S. 96, 141, 142, Kr. d. r. V. S. 305 f.).

Was ist aber das Ding an sich, wenn es nicht das affizierende Reale ist?

Nach Hermann Cohen, der das Ding an sich nicht vom Noumenon unterscheidet, dafür aber auch es nicht gleichsetzt den affizierenden Dingen, den gegebenen Gegenständen der Erfahrung, müssen wir entweder die Forderung eines Ding an sich abweisen, oder aber, da unser empirisches Denken sich nur auf Gegenstände der Erfahrung bezieht, ein anderes Denken ausfindig machen, vermittelst welchen diese neue Art von Ding gedacht werden könnte („Kants Theorie der Erfahrung", II. Aufl., S. 503). Er wählt das letztere: das Ding an sich als das Ganze der Erfahrung gedacht, als transzendentale Idee des Unbedingten (S. 506), als ein Grenzbegriff der Erfahrung (S. 516), der zum regulativen Prinzip wird für die Erkenntnis der systematischen Einheit der Natur (S. 508 ff.), als ein „Inbegriff der wissenschaftlichen Erkenntnisse" (S. 519) und, da dieser nie abgeschlossen ist, als eine ins Unendliche gehende Aufgabe der Forschung.

Auch dieser Gedankengang ließe sich wohl mit der bis jetzt entwickelten Kantauffassung vereinen; es würden sich darnach unsere Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung, unsere Ideen auf Dinge an sich beziehen, denen keine empirische Realität zukäme, weil in der Erfahrung nichts gegeben werden kann, daß der Idee kongruent wäre,

und die daher nur als transzendentale Prinzipien, nicht als transzendente Objekte zu fassen wären (S. 527).

Wir müßten also darnach wieder den Gegenständen der Erfahrung Realität zuerkennen, würden aber die Realität irgendwelcher transzendenter Dinge an sich leugnen; wieder hätten wir es mit einer bewußtseinsimmanenten Welt zu tun, außerhalb deren es keine Realität gibt, und die nur als ihre Grenzbegriffe allgemeine Prinzipien dieses Bewußtseins selbst zuläßt, welche eben ihrer Allgemeinheit wegen nie ganz realisiert werden können. Es frägt sich aber, ob Cohen recht hat, wenn er diese Auffassung des Dinges an sich, als eines regulativen Prinzips, als die Kantsche bezeichnet, ob es wirklich ein „oberflächliches Gerede" ist, daß Kant neben den Erscheinungen ein unerkennbares Ding an sich annimmt (S. 518), und ob nicht vielmehr diese Cohensche Auffassung ebenfalls eine Umdeutung der ursprünglichen Kantschen Lehre ist, eine Fortbildung, die im Grunde einer Ausschaltung des Kantischen transzendenten Dinges an sich gleichkommt?

Es ist eine nicht beweisbare Behauptung Cohens, daß die so häufig wiederkehrende Kantische Erklärung, die Erscheinung müsse doch Erscheinung von Etwas sein, ein bloß „flüchtig hingeworfener Ausdruck" sei (S. 518). Sagt doch Kant ganz ausdrücklich, ohne Annahme der Dinge an sich würde „der ungereimte Satz folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint" (S. 23); ausdrücklich setzt er der Erscheinung, als „deren wahres Korrelatum" das Ding an sich an die Seite (S. 57), und schon in dem Begriff einer Erscheinung scheint es ihm zu liegen, daß ihr etwas entsprechen müsse, was an sich nicht Erscheinung ist, weil „wo nicht ein beständiger Zirkel herauskommen soll, das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf etwas anzeigt, ... das an sich selbst etwas ... sein müsse" (S. 233). Auch der immer wiederkehrende Ausdruck, die Dinge an sich lägen den Erscheinungen zugrunde, läßt die Deutung im Sinne eines regulativen Prinzips nicht wohl zu. Was dieses Ding an sich sei, wissen wir nach Kant freilich nicht, und da wir auch von dem intuitiven Verstand, der die Dinge, wie sie an sich sind, erkennen könnte, keine Vorstellung haben, so bleibt auch das Noumenon für uns immer ein bloßer Grenzbegriff, ein Begriff in negativer Bedeutung, der bloß zur Einschränkung der Sinnlichkeit, nicht aber zur Begründung einer neuen Erkenntnis dient (S. 233 f., 685 f.).

Welchen Wert hat aber dieser Begriff des Noumenon in negativer Bedeutung? welchen Sinn hat es eine Größe in die Untersuchung einzuführen, von der wir doch nichts wissen? wozu ein Begriff, der so ganz leer ist an Inhalt? Ist nicht ein Grenzbegriff der Erkenntnis an sich ein widersprechender Begriff: wir sollen denken, was wir nicht erkennen können (S. 23); was bleibt aber vom Denken, wenn das Gedachte nicht bloß über meine momentane beschränkte Erfahrung, sondern über alle mögliche Erfahrung hinausgeht, sich nicht bloß meiner wirklichen, mir eben jetzt zugänglichen, sondern auch der ins Unendliche vervollkommneten menschlichen Erkenntnis entzieht. Man vergleiche nicht die Denkbarkeit der unerkennbaren Dinge an sich mit den komplizierten mathematischen Gesetzen, deren Möglichkeit einem mathematischen Neuling auch nicht einleuchtet, denn diese bleiben immerhin in der Linie der möglichen Erfahrung, über welche das Ding an sich prinzipiell hinausgeht. Und hat es Sinn, auch nur in hypothetischer Form, als von etwas Problematischem, von dem zu sprechen, was jenseits der Erkenntnis liegt? So steht nicht nur die Möglichkeit, sondern auch der methodische Wert der Annahme eines Denk- aber nicht Erkennbaren in Frage.

Auf alle diese Fragen antwortet Kant durch seine Unterscheidung der theoretischen und der „praktischen Erkenntnis", durch seinen Primat der praktischen Vernunft. Solange es uns nur um die Erkenntnis der Wirklichkeit zu tun ist, gehen uns die Dinge an sich nichts an, und nur wenn wir an die Lösung der metaphysischen Probleme gehen, zeigt sich die Notwendigkeit, neben der empirischen eine intelligible Welt anzunehmen: „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir jene Erscheinungen als Gegenstände an sich selbst, ohne uns um den ersten Grund ihrer Möglichkeit (als Erscheinungen) zu bekümmern. Gehen wir aber über deren Grenze hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes notwendig" (R. V., S. 330). Und ähnlich: „Es ist wahr, wir können über alle mögliche Erfahrung hinaus von dem, was Dinge an sich selbst sein mögen, keinen bestimmten Begriff geben"; weil aber die Erfahrung der Vernunft niemals völlig Genüge tut, weil sie die Fragen nach den letzten Zielen des Daseins nicht beantwortet, können wir uns der Nachfrage nach jenen Dingen an sich nie gänzlich enthalten (Prol., S. 138). Und so wiederholt Kant öfter, daß aller Sinn der Annahme der Dinge an sich nur in Beziehung auf praktische Zwecke zu suchen

sei (so Prol. S. 70, 150). Kant braucht eine denkbare, aber unerkennbare intelligible Welt, um hier, nachdem er das Wissen aufgehoben hat, zum Glauben Platz zu bekommen (R. V. S. 26), um in diese Welt die praktischen Ideale zu projizieren, die sich in der Welt der Erfahrung nicht einordnen ließen; er nimmt ein Gebiet an, das der spekulativen Vernunft immer verschlossen bleibt, damit die praktische Erkenntnis mit ihren Data den leer gelassenen Platz ausfüllen könnte (S. 20 f.).

Zur Lösung des Humeschen Problems, die Kant als Aufgabe der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet, genügte die Deduktion der Kategorien, also der Nachweis, daß unsere Erkenntnisformen (Kausalität) nicht eine Täuschung der Einbildungskraft, sondern wohlbegründete Bedingungen jeder objektiven Wirklichkeit sind, genügte die Begründung der Erfahrung; das praktische Bedürfnis war es, das neben der empirischen noch eine intelligible Welt nötig machte; um die praktischen Ideale, Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, zu retten, war die Annahme eines von den Gesetzen der Erfahrung unabhängigen Dinges an sich notwendig.

Cohen freilich faßt auch diese Ideale als bloß regulative Prinzipien auf (S. 600 f.; vgl. „Kants Begründung der Ethik", S. 88, 99, 199, 246 f.). Aber auch darin scheint er mir weniger eine treue Interpretation der Kantischen Ansichten zu geben, als deren Fortbildung im Sinne der fortschreitenden Wissenschaft. Denn wozu brauchte Kant dem Glauben zuliebe das Wissen aufzuheben, wenn es sich bloß um ein regulatives Prinzip handelte, das man anwenden kann, auch ohne ein wirkliches Dasein anzunehmen. Auf jeden Fall kommt der Freiheit, die für Kant mehr als ein Postulat, die ein durch praktisches Gesetz gegebenes Faktum der Vernunft ist („Kr. d. pr. V.", S. 37, 51, 58 f., 67; „Kr. d. Urt.", S. 377), wirkliche, objektive, wenn auch nur praktische Realität zu. Unfaßbar für unsere theoretische Erkenntnis, wird sie bestimmend für unseren Willen, der nur, insofern er frei ist, die reine Form des praktischen Gesetzes zum Bestimmungsgrund haben kann (S. 33 f.). Mit Kants Fassung des Freiheitsproblems hängt der formalistische Apriorismus seiner Ethik zusammen; denn das praktische Gesetz, das bei ihm nicht wie das Naturgesetz aus empirisch gegebener Materie und apriorischer Form besteht, sondern bloß durch die Form wirkt, setzt auch vollständige Unabhängigkeit von aller natürlichen Motivation, also wirkliche Freiheit, voraus. So

„gibt das moralische Gesetz ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauches unerklärliches Faktum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt" (S. 52). Den Gedanken einer freihandelnden Ursache, den die theoretische Erkenntnis bloß zum regulativen Prinzip bei der Beurteilung der menschlichen Handlungen nahm, „realisiert" die praktische Vernunft, indem sie in den leer gelassenen Platz des Intelligiblen das Unbedingte versetzt und der Freiheit „objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität" verschafft (S. 59 f.). Und zwar erstreckt sich diese Freiheit, da die *causa-noumenon* überhaupt außerhalb der Zeit steht, nicht bloß, wie bei Schopenhauer, bis zum Punkte, an dem der empirische Charakter aus dem intelligiblen hervorgeht und mit dem nach Schopenhauer alle Verantwortlichkeit aufhört, sondern auf jede einzelne Handlung, die, wenn sie auch als Erscheinung mit derselben Gewißheit sich ausrechnen ließe, wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis, doch insofern der Mensch zugleich Bürger zweier Welten ist, frei bleibt und die ganze Verantwortung auf sich trägt (S. 120).

Und ebenso ist auch die Unsterblichkeit, deren Wirklichkeit zu hoffen und zu glauben uns die moralische Gesinnung bestimmt, mehr als bloße regulative Idee; denn bei dem aus allgemeinen apriorischen Prinzipien abzuleitenden praktischen Gesetz kommt es nicht nur auf das Streben selbst an, sondern auch auf dessen Vollendung, die bei der Unheiligkeit des menschlichen Willens nur bei unendlicher Fortdauer der menschlichen Seele möglich ist. Und endlich ist es auch für das Bedürfnis nach einem harmonischen Ausgleich zwischen Glückseligkeit und Würdigkeit glücklich zu sein mit der bloßen regulativen Idee, als ob ein Gott da wäre, nicht getan; vielmehr erwächst daraus der wirkliche Glaube, daß ein Gott da ist, der das Verhalten und das Ergehen des Menschen letzten Endes ausgleichen wird.

Für diese reale Freiheit, Unsterblichkeit und Gott brauchte Kant seine intelligible Welt; denn ohne die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich wäre „alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft" unmöglich und man könnte Gott, Freiheit und Unsterblichkeit nicht einmal „zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs" unserer Vernunft annehmen (R. V., S. 25 f.). Erst durch diese Annahme gewinnt das Noumenon, das sonst nur ein

negativer, leerer Begriff, ein bloßes Wort wäre, positive Bedeutung; und nur im Hinblick auf diese konnte Kant jenen an sich, ohne Rücksicht auf praktischen Wert, unhaltbaren Begriff in seiner Philosophie festhalten; wie überhaupt die leeren Begriffe sich nicht dadurch halten, daß man sich dabei gar nichts denkt, sondern dadurch, daß man sich — und darin besteht ihre Gefahr — denkt, was im Begriffe nicht direkt enthalten ist.

Wir wissen, welche ausschlaggebende Rolle die Antinomien in der Entwicklung der Kantischen Philosophie gespielt haben. Die wichtigste von den Antinomien ist für Kant die dritte. Denn das Problem der ersten und der vierten Antinomie, Gott, ist als transzendentales Ideal, das Problem der zweiten Antinomie, Seele und Unsterblichkeit, ist unter den Paralogismen der Vernunft behandelt. Vom theoretischen Standpunkt aus sind aber Thesis und Antithesis der dritten Antinomie, Freiheit und Kausalität, miteinander vereinbar, indem die Freiheit als bloß regulatives Prinzip wohl bestehen kann neben der Notwendigkeit, ähnlich wie die Einheit, als regulatives Prinzip, besteht neben der Spezifikation. Die reale Freiheit aber, die Kant aus praktischen Rücksichten braucht, schließt allerdings die durchgehende Kausalität aus, und diese reale Freiheit „ist nicht zu retten", wenn „Erscheinungen Dinge an sich selbst" sind (R. V., S. 431); ebenso wie auch Gott als raum- und zeitloses Wesen „nicht zu retten" ist, wenn Raum und Zeit Formen der Dinge an sich sind (S. 74 f.).

Mit der Deduktion der Kategorien war zur Erfüllung der einen großen Aufgabe Kants, zur Begründung der Erfahrung der letzte und wichtigste Schritt getan: die Realität hatte sich als eine Form des Bewußtseins erwiesen, und damit war Gott, auf dessen Begriff die Realität von Kant in seiner vorkritischen Periode begründet worden war, theoretisch entlastet. Gleichzeitig aber mit diesem Schritt, der, durch Hume veranlaßt und über diesen hinausführend, unmittelbar auf die Dissertation folgt, vollzieht sich ebenfalls im bewußten Gegensatz zu Hume auch die Vollendung der zweiten Aufgabe, die Begründung der Metaphysik, wenn nicht als einer theoretischen, so doch als einer praktischen Disziplin, deren Ideen zwar nicht bewiesen, aber doch gegen Angriffe geschützt werden können (S. 26), und in deren Begründung der positive, praktische, wie in der Beschränkung unserer Erkenntnis auf Erfahrung der negative Nutzen der Kritik der reinen Vernunft liegen soll (S. 43).

In derselben Zeit, in der die sensible Welt, als die Welt der Erfahrung, ihre abschließende Begründung findet in der Lehre von den Kategorien, wird auch die intelligible Welt, die noch in der Dissertation Gegenstand eines höheren Verstandes war, vollständig abgeschlossen und ausgebaut zu einer gesonderten Welt des praktischen Glaubens. Kants Streben, seine beiden Grundbedürfnisse, das eine nach unvoreingenommener wissenschaftlicher Erforschung der Wirklichkeit, das andere nach Begründung der Sittlichkeit, miteinander zu versöhnen, führt ihn zur Annahme der beiden Welten: der Welt der Erfahrung, die sonst die reale Welt schlechthin wäre, tritt um des praktischen Bedürfnisses willen, das nicht erst nachträglich sich einstellt, sondern von Anfang an mit dem theoretischen Hand in Hand geht, eine intelligible Welt an die Seite; dieser wird eine andere, praktische Realität zugeschrieben, die sogar, da das praktische Interesse als das ursprünglichere gilt, den Anschein einer höheren Realität, einer Realität „an sich“ hat. Im Hinblick auf diese praktische Realität heißt nun die Welt der Erfahrung „Erscheinung“, wird die Realität ihrer Formen, die vom rein theoretischen Standpunkt eine unbedingte ist, beschränkt als eine „empirische“, deren Korrelat die transzendentale Idealität ist, das nicht Gelten für das Ding an sich (S. 54 ff., 313); und erst von diesem praktischen Standpunkt werden die Erkenntnisformen, deren Subjektivität vom theoretischen Standpunkt die Grundlage aller objektiven Realität bildet, als „bloß“ subjektiv bezeichnet (S. 54), werden Raum und Zeit als „nur“ Erscheinungen im Gegensatz zu den Dingen an sich aufgefaßt, wird unsere sinnliche Anschauung als eine menschliche Erkenntnisform betrachtet, der eine intellektuelle Anschauung, die sonst eine leere Hypothese wäre, als mögliche Erkenntnisform des Urwesens gegenübertritt (S. 55).

Führen wir aber den theoretischen Standpunkt Kants konsequent und voraussetzungslos durch, ohne Rücksicht auf das praktische Bedürfnis, gestehen wir ihm keinen Primat der praktischen Vernunft zu, sondern lassen uns nur von der Wahrheit leiten, ohne nach Befriedigung zu fragen, dann haben wir es nur mit einer Welt zu tun, die dann auch nicht mehr „Erscheinung“ heißen müßte, sondern schlechthin die Welt der Wirklichkeit, der Realität, der positiven Gegebenheiten, der Elemente, oder wie sich die neueren Richtungen des erkenntnistheoretischen Monismus, die alle in der Entwicklungs-

linie des theoretischen Standkpunkts Kants liegen, sonst ausdrücken mögen.

Dadurch aber, und nur dadurch, könnten auch alle die Einwände entkräftet werden, die sich gegen das Kantische System erheben müssen, solange man der durch unsere Bewußtseinsformen bedingten Erscheinung ein reales Ding an sich gegenüberstellt. Unter dieser letzteren Voraussetzung kommt die Beschränkung unserer Erkenntnis auf die Welt der Erscheinung einer skeptischen Resignation gleich, und es läßt sich einer Deutung dieser Lehre als eines leeren Subjektivismus, eines idealistischen Phänomenalismus, eines unbegründeten Apriorismus, ja sogar eines ins Psychologistische gewendeten Anthropomorphismus (vgl. Husserl, Logische Untersuchungen, I, 1900, S. 93, 123f.) nichts Stichhaltiges entgegenhalten. Und allerdings hat Kant selbst alle diese Deutungen veranlaßt und verschuldet durch nicht genügend scharfe Unterscheidung der beiden Bedeutungen, in denen er vom Ding an sich spricht, der theoretisch negativen und der praktisch positiven. Die vollständige Trennung der beiden Betrachtungsweisen, d. h. die Ausschaltung des Ding an sich - Begriffs aus dem theoretischen Zusammenhang der Kantischen Lehre vermag allein alle diese Schwierigkeiten zu heben.

Es braucht aber, beiläufig bemerkt, auch das praktische Bedürfnis bei diesem Verzicht auf das Ding an sich nicht zu kurz zu kommen; denn es dürfte einem gegen sich selbst ehrlichen Glauben mehr gedient sein durch die Projizierung seiner Ideale in die ins Unendliche fortgeführte Linie der Erfahrung, als durch die Setzung einer noumenalen Welt, die uns, solange wir von ihrer Beschaffenheit nichts wissen, auch nichts sagen kann. Was hilft auch die Setzung einer transzendentalen Freiheit, wenn diesem Begriff nur die negative Bedeutung zukommt des nicht an die Form unserer Zeitanschauung Gebundenseins? Und was hilft die Annahme eines unendlichen Gottes, wenn seine Unendlichkeit ebenfalls bloß eine solche negative Bedeutung der Unabhängigkeit von unseren subjektiven Anschauungsformen hat? Seine natürliche Befriedigung wird der Glaube stets, trotz Kant, in der Hypostasierung des Unbedingten finden, in der Setzung des Absoluten, als existierend, in der logisch willkürlichen, aus Gemütsbedürfnissen aber notwendigen Abschließung des *regressus in infinitum.* Das Wesen des religiösen Ideals ist bedingt durch diesen Widerstreit theoretischer und praktischer Motive, durch die

Unendlichkeit der Idee auf der einen und das Verlangen nach ihrer Realisierbarkeit auf der anderen Seite. Und die Entwicklung des Glaubens unter dem Einfluß des kritischen Denkens besteht nicht in endgültigem Verzicht auf jenen Abschluß der unendlichen Reihe, sondern in immer weiterem Hinausschieben ihrer Grenze. Ein kritischer Glaube dürfte darnach derjenige Glaube heißen, der sich der Unendlichkeit seines Ideals bewußt wäre, und zwar der Unendlichkeit nicht bloß in dem praktischen Sinn der Unerreichbarkeit für menschliche Bestrebungen, sondern auch in dem theoretischen Sinn der Unfaßbarkeit für menschliche Erkenntnis, so daß das Wesen des religiösen Verhaltens nicht so sehr in dem unendlichen Streben zum Ideal, als in dem unendlichen Suchen nach dem Ideal bestände.

Werfen wir zum Schluß einen Blick auf die Fortbildung der Philosophie nach Kant, so tritt uns aus der ganzen Entwicklung in ihren durch verschiedene Auffassungen des Dinges an sich bestimmten Wandlungen die Tendenz entgegen, diesen von Kant in das philosophische Denken eingeführten Begriff wieder auszuschalten: wie gleich die unmittelbar auf Kant folgende Kritik seines Systems durch Jacobi, Schulze und Maimon sich gegen das affizierende Ding an sich wendet; wie darauf, augenscheinlich unter dem Einfluß dieser Kritik, die idealistische Philosophie das Ding an sich fallen läßt, dabei aber das metaphysisch-praktische Motiv, das Kant bei der Konzeption dieses Begriffs geleitet hatte, nicht aufgibt und so die Metaphysik, die Kant durch Trennung der noumenalen und der phänomenalen Welt unschädlich gemacht hatte, wieder mit der Wissenschaft vermengt; wie dann, nachdem der Begriff des Affizierens, resp. der Kausalität modifiziert worden ist, das nicht bloß denkbare, sondern auch erkennbare Ding an sich, sei es als Herbarts Reale, sei es als Schopenhauers Wille, im bewußten Ausspielen der Metaphysik gegen die antimetaphysische Tendenz Kants, den empirischen Gegebenheiten an die Seite tritt; und wie man endlich nach dem Zusammenbruch der spekulativen Philosophie wieder zurückgreift auf Kant, aber nicht mehr den Kant, der die Denkbarkeit eines Dinges an sich behauptet, sondern der die Erkennbarkeit eines solchen Dinges geleugnet und die Erkenntnis auf die Welt der Wirklichkeit beschränkt hatte. Was von nun an den wissenschaftlichen Richtungen der Philosophie gemeinsam ist mit den Methoden positiver Forschung, ist das Bestreben, mit vollständiger Abstraktion von aller Transzendenz,

sich der wissenschaftlichen Analyse der Gegebenheiten zuzuwenden; und in diesem Sinne ist auch der Ruf gemeint: „Zurück zu Kant“.

Von dieser die Zeit beherrschenden Tendenz ist auch die neuere Kant-Interpretation geleitet: auch sie will im Grunde nichts, als das Ding an sich in seinem ursprünglichen Sinne aus dem Zusammenhang der Kantischen Philosophie ausschalten; sie tut es, indem sie diesen Begriff umdeutet, sei es als Gegenstand der Erfahrung, sei es als regulative Idee. Beide Interpretationen stehen einander näher, als es scheinen mag; denn beide legen das Hauptgewicht in der Kantischen Philosophie auf die Begründung der Erfahrung, beide bilden Kant fort in der Richtung des erkenntnistheoretischen Monismus. Wenn heute beide Auffassungen als realistische und idealistische einander gegenübertreten, so dürfte dieser Gegensatz gemildert werden durch Verständigung über die gebrauchten Ausdrücke; denn in dem einen Fall wird unter dem Namen des Dinges an sich die Realität der Gegenstände der Erfahrung, in dem anderen, unter demselben Namen die Idealität der regulativen Prinzipien betont. Was Kant als empirische Realität bezeichnet, die Realität der Erfahrungswelt, steht beiden Interpreten fest; was aber Kant mit der transzendentalen Idealität meint, das fassen beide im negativen Sinne auf, daß wir nur die Erfahrungswelt erkennen, nicht aber in dem positiven Sinne, als existierte, obgleich an sich unerkennbar, etwas jenseits der Erfahrung, ohne irgendwelche Beziehung zu ihr.

Und doch entspricht dieses letztere den ursprünglichen Intentionen Kants: für ihn ist das Ding an sich „für sich wirklich“ (S. 19), wenn es auch von uns unerkannt bleibt; wir müssen es denken können, wenn Metaphysik möglich sein soll (S. 23). Und diese bleibt für Kant die erhabenste unter den menschlichen Nachforschungen (S. 36), die Königin unter den Wissenschaften (S. 3), um derentwillen er seine kritische Analyse der Vernunft unternimmt (S. 5 f.), als „notwendige vorläufige Veranstaltung zur Beförderung einer gründlichen Metaphysik als Wissenschaft“ (S. 29), als „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können“. Und insofern hat Paulsen recht, den anderen Interpreten gegenüber die metaphysische Seite bei Kant hervorzuheben, wenn auch für uns die Bedeutung Kants nur in der Begründung der Erfahrungswissenschaft liegt. Bei Kant selbst schwankte das Interesse zwischen den

beiden Richtungen, denen die beiden Welten des Dinges an sich und der Erscheinung entsprachen; wer sich aber heute die Grundlegung der Erfahrung zum Hauptproblem macht, dem bleibt nichts anderes übrig, als auf Kants Metaphysik, seine Lehre vom Ding an sich, zu verzichten und sie, als historisch bedingt, zu trennen von dem, was bleibenden Wert hat.

XIV.

Die Hegelsche Logik und der Goethesche Faust, eine vergleichende Studie.

Von

Julius Fischer, Karlsruhe.

Eine Parallele zu ziehen zwischen der Logik Hegels und dem Faust Goethes scheint auf den ersten Blick eine müßige Aufgabe zu sein. Urteilt man doch im allgemeinen über Logik als Disziplin ähnlich, wie Mephistopheles in der Schülerszene:

> „Zuerst collegium logicum
> da wird der Geist Euch wohl dressiert,
> in spanische Stiefel eingeschnürt,
> daß er bedächtiger so fortan
> hinschleiche die Gedankenbahn
> und nicht etwa die Kreuz und Quer
> irrlichteliere hin und her.“

Auf der einen Seite also die Logik als rein theoretische, trockene, dem praktischen Leben widersprechende Disziplin, nur dem Gelehrten interessant, auf der anderen Seite die Geschichte eines gewaltigen Menschen, die Lebensbeichte Goethes! Wo soll zwischen diesen so entgegengesetzten Standpunkten überhaupt nur ein Vergleichungspunkt gefunden werden?

Um diesen zu finden, müssen wir nns zunächst die Bedeutung der Hegelschen Logik für die Hegelsche Weltanschauung klarmachen.

Die sogenannte Schullogik, die Einteilung der Denkformen in Begriffe, Urteile und Schlüsse ist ja überhaupt nur ein kleiner Bestandteil der gesamten Logik.

Hegel ist der Philosoph der Entwicklung.

Er ist der erste, der den Begriff der Entwicklung richtig faßt und analysiert.

Schon vor Hegel kennt die Geschichte der Philosophie Entwicklungssysteme. Ich nenne die Philosophie des Aristoteles und die Monadenlehre von Leibniz; aber beiden Systemen fehlt der lebendige Zusammenhang in der Entwicklung, den wir ja auf Schritt und Tritt sehen und erleben.

Beide Philosophen haben auch diesen Mangel gefühlt und versucht, ihm abzuhelfen: diese Hilfe leistet bei Aristoteles ein Gott und bei Leibniz die prästabilierte Harmonie. In beiden Systemen ist demnach der Zusammenhang ein künstlich von außen hereingetragener.

Anders bei Hegel:

Hegel erkennt, daß im Begriffe der Entwicklung der Begriff der Selbsttätigkeit, Selbstverwirklichung liegt. Jede einzelne Stufe der Entwicklung arbeitet sich selbst hinauf zur höheren, sie wird die höhere, geht in ihr unter, bleibt aber ihrer Wirkung nach in ihr aufbewahrt und erhalten. Das ist lebendiger Zusammenhang. Aber der Begriff der Selbsttätigkeit führt ohne weiteres und mit Notwendigkeit zum Idealismus.

Selbsttätigkeit ist Subjektivität und setzt das Subjekt logisch voraus.

Wir brauchen das nicht zu beweisen, denn wir geben ja dem Kinde selbst den Namen.

Ein Wesen, welches nicht getrieben wird, sondern selbst treibt, aus eigener Kraft und eigenem Selbst Tätigkeit entfaltet, nennen wir ein Subjekt.

So setzt also der Begriff der Entwicklung den Begriff der Selbsttätigkeit und dieser den Begriff des Subjekts voraus und zwar als Urgrund, Ursache oder Quelle der ganzen Entwicklung, also auch der Weltentwicklung im objektiven Sinne, denn wo überall Entwicklung herrscht, kann nur das Subjekt logisch die Ursache sein.

Aber im Begriffe der Entwicklung liegt das Subjekt nicht nur als deren Ursache und Urgrund, sondern auch als deren Ziel und Resultat.

Das, was einer Sache zugrunde liegt, was also eigentlich das „Sein" der Sache bedingt, nennen wir ihr Wesen.

Was sich entwickelt, entwickelt sich nur zu sich selbst, zu seinem eigenen Wesen, das liegt im Begriffe der Entwicklung.

Das der Entwicklung logisch zugrunde liegende Subjekt muß demnach zugleich Ziel und Resultat der Entwicklung sein.

Wir kommen zu folgendem Schlusse:

Das Subjekt als Ursache der Entwicklung hat die Entwicklung als Wirkung und, da es sich um Selbsttätigkeit handelt, als Wirksamkeit, welche selbst wieder endet im Subjekt, also in der Ursache, von der sie ausgegangen ist. Das der Entwicklung zugrunde liegende Subjekt verwirklicht sich selbst in der Entwicklung.

Ursache und Wirkung bilden hier einen Kreis, das Ende geht in den Anfang zurück. Es bildet, wie die Logik sich ausdrückt, ein „vollendetes", ein „ewiges Sein".

Hieraus folgt der für uns wichtigste Satz, welcher die Brücke von Hegel zu Goethe schlägt und die Basis bildet, auf der eine Vergleichung der Logik Hegels und des Goetheschen Faust möglich wird:

Die rein logische Wahrheit findet ihre Wirklichkeit für das logische Denken nur in der zeitlich-räumlichen Entwicklung, oder:

Das logische Sein, das ist das „vollendete, ewige Sein", findet für uns seine Wirklichkeit nur im zeitlichen Sein.

Dieser Satz ist in dieser Fassung bei Hegel nirgends ausgesprochen, er ist eine Konsequenz, welche wir aus dem Begriffe der Entwicklung, so wie Hegel ihn faßt, gezogen haben. Die Logik setzt nicht, wie wir es hier tun, den Begriff der Entwicklung voraus und analysiert ihn, sondern entwickelt auf synthetischem Wege den Begriff der Entwicklung selbst von der niedersten Kategorie des „Seins" bis zur höchsten der „absoluten Idee". Die absolute Idee ist die Entwicklung selbst, aber nicht als leere Form, sondern als lebendige Selbstverwirklichung des der Entwicklung logisch zugrunde liegenden Subjekts und da nach Hegel die Vernunft das Wesen dieses Subjekts ausmacht, als Selbstverwirklichung der Vernunft, die zugleich Selbstzweck des Lebens unseres menschlichen Lebens ist und sein soll, dessen Verwirklichung nur in der Welt in Zeit und Raum und deren Entwicklung geschehen kann.

So geht die rein logische Entwicklung der Kategorien schließlich in der zeitlich-räumlichen Weltentwicklung auf.

Wir entnehmen also diesen Satz als logische Konsequenz dem Resultate des ganzen synthetischen Aufbaus der Hegelschen Logik. Er muß daher auch den Wegweiser enthalten, der uns als Führer durch die Logik dienen kann.

Wir wollen auf diesen Satz hier etwas näher eingehen und uns seine Bedeutung an dem obersten Grundsatz der Vernunft, die Kausalität, klarmachen.

Zunächst müssen wir die Kausalität selbst als einen Vernunftsatz herleiten.

Es handelt sich hier um den Inhalt, wenn ich so sagen darf, um den objektiven Inhalt der Kausalität, denn als reine Denkform können und brauchen wir sie nicht zu beweisen, da wir unter „Beweisen" selbst nur das Zurückführen einer Sache auf ihren Grund oder ihre Ursache verstehen:

Daß Nichts aus dem Nichts entsteht, wird niemand beabreden, denn das Entstehen aus dem Nichts wäre ein Wunder, also dem logischen Denken widersprechend.

Dieser Satz ist nur unter zwei Voraussetzungen möglich: entweder, wenn alles ewig ist, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, oder, wenn alles ewig entsteht und vergeht, von Ewigkeit zu Ewigkeit wird.

Die erste Voraussetzung ist unmöglich, da unter ihr jede Veränderung und Bewegung, die wir täglich erleben, ausgeschlossen wäre; so bleibt also nur die zweite Möglichkeit des ewigen Werdens übrig und, da Nichts aus dem Nichts entsteht, muß alles seinen Grund haben, und zwar seinen zureichenden Grund.

Alles in der zeitlich-räumlichen Welt ist zureichend begründet, jedes einzelne Glied dieser Welt hat seinen Grund und ist selber Grund einer weiteren Folge, so verwandelt sich die Welt in eine Reihe von Grund und Folge ohne Anfang und Ende, denn Zeit und Raum sind unendlich.

Nun schiebt sich aber in dieser Reihe der zureichende Grund ständig zurück, denn es ist klar, daß, soweit ein Grund selbst Folge eines anderen Grundes ist, dieser andere Grund ihn sowohl, wie auch mit ihm seine Folge begründet.

Ein zureichender Grund mußte also ein erster Grund sein; ein erster Grund in der Zeit ist aber unmöglich, da sie keinen Anfang hat, eine leere Zeit vor dem ersten Grunde aber eine Entstehung aus dem Nichts involvieren würde.

Wir müssen daher den zureichenden Grund unabhängig von Zeit und Raum, unabhängig von dieser ganzen unendlichen Reihe von Grund und Folge, unabhängig von der Welt in einer unbedingten Ursache suchen.

Wenn wir hiernach durch unser *logisches* Denken gezwungen werden, auf eine unbedingte Ursache, die der ganzen zeitlich-räumlichen Welt zugrunde liegt und diese zur *Wirkung* hat, zu schließen, so erhebt diese unbedingte Ursache *für unser* logisches Denken Anspruch auf logische Wahrheit, auf ein *logisches Sein*, dieses *logische* Sein findet aber seine *Wirklichkeit* für unser logisches Denken nur in der zeitlich-räumlichen Reihe von Grund und Folge, *denn* rein logisch liegt in dem Begriffe der *Ursache*:

Daß sie Wirkungen hat.

Eine Ursache *ohne* Wirkung ist keine Ursache, also findet die Ursache rein logisch erst *in* und *durch* ihre Wirkung ihre *Wirklichkeit*.

Genau dasselbe muß aber begrifflich vom Subjekt gelten:

In dem Begriffe des Subjekts liegt logisch der Begriff der Selbsttätigkeit. Hört ein Subjekt auf, tätig zu sein, so ist es kein Subjekt mehr, also findet das Subjekt seine *Wirklichkeit* für unser logisches Denken nur *in* und *durch* seine *Tätigkeit*, und wenn seine Tätigkeit die Weltentwicklung ist, *in* und *durch* die *Weltentwicklung*.

Die unbedingte Ursache kann nach dem Grundsatze: Nichts entsteht aus dem Nichts, in ihren Wirkungen nur *sich selbst* geben; während sie als Ursache unbedingtes, ewiges Sein ist, ist sie in ihren Wirkungen *zeitliches* Sein, also *nach* und *nach Sein*, oder *Werden* mit ihrem eigenen Selbst als *Resultat*, also *Entwicklung*. Die unbedingte Ursache ist *in ihrer Wirklichkeit*, also *für* uns, *Entwicklung*.

So haben wir uns aus dem Satze der Kausalität den Begriff der Entwicklung selbst hergeleitet.

Was die unbedingte Ursache ihrem Wesen nach ist, sagt uns der Satz der Kausalität zunächst nicht; im Gegenteil müssen wir aus ihm folgern, daß die unbedingte Ursache als solche für uns unerkennbar ist, denn sie ist für uns *nur* in ihren Wirkungen, also in der Weltentwicklung wirklich. Wir dürfen aber aus der Wirkung auf die Ursache, aus dem Wesen der Wirkung auf das Wesen der Ursache schließen, denn in der Wirkung kann sich kein anderes Wesen, als das der Ursache, zeigen.

Nun liegt im Begriffe der Entwicklung, daß in ihr das Wesen zugleich Resultat ist. Das Resultat der Weltentwicklung ist aber unsere Vernunft, unser Selbstbewußtsein, der Mensch als vernünftiges selbstbewußtes Wesen.

Die unbedingte Ursache, die den vernünftigen selbstbewußten Menschen, selbstbewußte, zeitlich-räumliche Vernunft als Wirkung hat, setzt demnach als ihr eigenes Wesen selbstbewußte, aber nicht zeitlich-räumliche, sondern rein logische, von Zeit und Raum unabhängige, absolute Vernunft voraus. Absolute Vernunft involviert aber ein absolutes Subjekt.

Die unbedingte Ursache ist das logische Sein, welches als Wesen der Weltentwicklung dieser zugrunde liegt und welches nach unserm logischen Denken als Subjekt gefaßt werden muß. Wir erkennen aber dieses absolute, rein logische Subjekt nicht als solches, sondern nur als zeitlich-räumliches Subjekt, als Mensch, denn nur im zeitlichen Sein findet das logische Sein seine Wirklichkeit für uns.

So wird im Menschen das logische Sein zum Zweck oder zur Idee, die durch ihn verwirklicht werden soll.

Wir sind wieder bei der höchsten Kategorie angelangt, übersehen aber zugleich den Weg der synthetischen Entwicklung der Logik, die vom Sein zum Wesen und von diesem zum Subjekt aufsteigen muß.

Trennen wir das logische Sein völlig von der Welt, dem zeitlichen Sein, so verliert es für uns seine Wirklichkeit und sinkt hinab zum leeren Begriffe des Ewigen und Absoluten.

Trennen wir dagegen die Welt völlig vom logischen Sein, so verliert sie ihre Begründung, ihre ursächliche, lebendige Kraft der Entwicklung und zur Entwicklung und wird zur unendlichen Zahl von lauter Einzeldingen, die nur durch Zeit und Raum miteinander verknüpft sind, und damit zu einer Denkunmöglichkeit.

Denn eine unendliche Zahl ist eine Denkunmöglichkeit, es ist „die schlechte Unendlichkeit", wie Hegel sie bezeichnet, eine Unendlichkeit, die aus lauter begrenzten Einzelheiten besteht, eigentlich eine unendliche Begrenztheit, die aber den Schein selbständiger Unendlichkeit annimmt und gerade in dieser Selbständigkeit einen unlösbaren Widerspruch enthält.

Es gibt keine unendliche Zahl, jede Zahl ist geschlossen, aber das Zählen, als Tätigkeit, an sich ist unendlich, denn ich kann zu jeder Zahl immer wieder eine Eins hinzufügen.

Hierin liegt keine Denkschwierigkeit; aber dem unendlichen Zählen entspricht bis in die Unendlichkeit immer eine geschlossene Zahl.

Fasse ich die unendliche Zahl in ihrer Abhängigkeit von unserer Tätigkeit auf, so ist der Widerspruch gehoben, denn nur als selbständiges Objekt, unabhängig von jeder Tätigkeit ist der Widerspruch unlösbar.

In diesen Widerspruch erstreckt sich aber das logische Denken in der synthetischen Entwicklung seiner Denkformen und erst in der höchsten Kategorie löst sich der Widerspruch.

Losgelöst vom logischen Sein ist die Welt eine „schlechte Unendlichkeit" und damit unmöglich, losgelöst von der Welt ist das logische Sein eine absolute Unendlichkeit, die für uns ganz wirkungslos ist, erst in der Welt als ihrer Wirklichkeit bildet das logische Sein die „wahre Unendlichkeit", deren Bild der Kreis ist, dessen Ende in den Anfang zurückführt.

Diese wahre Unendlichkeit zu suchen, ist Aufgabe der Logik.

Diese Aufgabe löst die Logik in ihren drei Abschnitten, der Lehre vom Sein, vom Wesen und vom Begriff.

In der Lehre vom Sein wird dieses noch getrennt von seiner Wirklichkeit und diese von ihm betrachtet.

In der Lehre vom Wesen tritt das Sein zu seiner Wirklichkeit in ein bestimmtes, zuletzt absolutes Verhältnis, welches die Vereinigung beider bewirkt.

In der Lehre vom Begriff (Subjekt) wird diese Vereinigung als Einheit logisch durchlebt.

Getrennt von seiner Wirklichkeit ist das „Sein" gänzlich wirkungslos, für uns so gut, wie „Nicht Sein"; die Momente des ‚Nicht Seins und Seins ergeben in ihrer Vereinigung die logische Kategorie des „Werdens". Das Werden ist die Form des Weltflusses und damit der „schlechten Unendlichkeit", wenn wir es als selbständiges Objekt betrachten. Das Sein soll im Werden gesucht werden, es wird aber das Werden getrennt vom logischen Sein untersucht, das Sein im Werden nicht in seiner Ursächlichkeit zu ihm, sondern

in seiner Abhängigkeit von ihm, als abgelaufenes Werden, gewordenes Sein oder „Dasein“ erkannt. Das Dasein im Werden ist aber kein beharrliches Sein, es schließt sich an ein Anderes an, geht in ein Anderes über, es bleibt in ewiger Veränderung, ist selbst ein ewiges Anderswerden, als Qualität, die in Quantität, als Quantität, die wieder in Qualität übergeht, den logischen Begriff des Maßes, des Maßstabs und Maßverhältnisses erzeugt und schließlich im Maßlosen zur Denkunmöglichkeit wird. Das Werden ist getrennt von seiner Begründung, die es durch das logische Sein erhalten muß, betrachtet worden und hat in der schlechten Unendlichkeit geendet als Denkunmöglichkeit.

Jetzt wird das „logische Sein“ in seiner Ursächlichkeit zum Werden gefaßt als logisch dem Werden vorangegangenes Sein, als gewesenes Sein, oder „Wesen“.

Das „Werden“ ist dem „Wesen“, als dem wahren Sein, gegenüber zunächst wie bloßer Schein; aber der Weltfluß, das Werden, ist nicht bloßer Schein, es ist zwar abhängig vom Wesen, aber dessen Erscheinung, während das Wesen seinerseits das Gesetz dieser seiner Erscheinung ist.

In der Vereinigung beider findet das Sein, oder jetzt das Wesen seine Wirklichkeit, die hier als logische Kategorie das Verhältnis von Wesen und Erscheinung als Wechselwirkung von Ursache und Wirkung, die wieder in die Ursache übergeht, darstellt. So wird das Wesen durch seine Wirksamkeit, die selbst nur das Wesen realisiert, zum vollendeten Sein und zugleich zum Subjekt.

Wir stehen vor dem dritten und letzten Teile der Logik, der Lehre vom „Begriffe“, welcher wir etwas genauer folgen wollen, weil sie für unser Thema weitaus am wichtigsten ist.

Im Begriffe des „Subjekts“ war die Einheit der im Wesen liegenden Gegegsätze, die in Ursache und Wirkung kumulierten, erreicht.

Diese Gegensätze kommen sofort wieder aus dem Begriffe des Subjekts heraus als die höheren Kategorien der Subjektivität und Objektivität.

Die Subjektivität, das Subjekt als Ursache, Ursächlichkeit, ursächliche Tätigkeit, ist die Vernunft, oder das reine Denken als ganz allgemeiner Begriff. Im reinen Denken erweist sich die Vernunft in Begriffen, Urteilen und Schlüssen als reine Tätigkeit, die zugleich ihre eigene objektive Wirklichkeit apodiktisch fordert.

Die Objektivität, das Subjekt als Wirkung, oder, da die Wirkung des Subjekts Selbsttätigkeit ist, als Wirksamkeit und Wirklichkeit, ist die Welt in Zeit und Raum.

Die Wirkung sollte so gefaßt werden, daß sie schließlich in die Ursache zurückkehrt, wieder Ursache, oder Subjekt wird.

Die Objektivität ist also zu fassen als Wirklichkeit des Subjekts, aber so, daß das Subjekt in ihr nicht wirklich ist, sondern wirklich wird, also einen Prozeß durchmacht, einen Prozeß der Selbstverwirklichung oder Entwicklung, der nicht rein logisch, sondern zeitlich ist.

Die Vernunft verwirklicht und entwickelt sich in der zeitlich-räumlichen Welt, sie ist selbst logische Ursache und zeitliche Wirkung oder Wirksamkeit.

Ihre Entwicklung, als auf Selbsttätigkeit beruhend, wird zum Zweck, zum inneren Selbstzweck, zur selbst gestellten Aufgabe, oder zur Idee.

Das Subjekt wird selbst Idee.

Während das Subjekt als logische Ursache (Sein, Wesen) der Weltentwicklung zugrunde liegt, wird es in der Entwicklung zum Ziel und zur Aufgabe: zur Idee, denn in der Entwicklung zeigt sich das Wesen zuletzt, ist also zugleich Ziel und Aufgabe der Entwicklung.

Das logische Subjekt, die Vernunft als solche, will zeitliches Subjekt werden.

Die Welt in Raum und Zeit hat das Subjekt zum Resultat seiner Entwicklung.

Das logische Subjekt will als Welt in Raum und Zeit mit diesem Ziele im Auge zur Erfüllung seiner Aufgabe leben.

Das Leben ist zunächst sein unmittelbarer Zweck (unmittelbare Idee). Aber es will nicht nur leben, es will bewußt leben, es will die Welt in Raum und Zeit, die Weltentwicklung als seine eigene, objektive Wirklichkeit erleben, theoretisch: im Erkennen der Wahrheit, praktisch: im Wollen und Handeln, in der Betätigung des Vernünftigen als des Guten, als Erfüllung seines Selbstzwecks, seiner Idee.

So wird die Idee des Subjekts zur absoluten Idee.

Die absolute Idee ist Aufgabe und Erfüllung zugleich und damit die höchste Kategorie der Logik.

Die Weltentwicklung geht den Weg vom Anorganischen zum Organischen, in diesem von der Pflanze zum Tier, vom Tier zum Menschen, in ihm zur bewußten, persönlichen Vernunft. Diese Weltentwicklung ist die objektive Wirklichkeit des logischen Subjekts für uns, unsere Vernunft kennt keine andere.

Hier liegt nun eine Schwierigkeit, die zu überwinden, ein Widerspruch, der gelöst werden muß.

Die absolute Idee soll Aufgabe und Erfüllung derselben sein.

Die Wirklichkeit, in der dies zu geschehen hat, ist in Raum und Zeit, welche uns, wie wir sahen, in die schlechte Unendlichkeit, den nie enden wollenden Prozeß hineinführen.

Wie kann die absolute Idee Erfüllung der Aufgabe sein, wenn die Wirklichkeit dieser Erfüllung kein Ende hat?

Das logische Subjekt ist die Vernunft, als Ursache der ganzen Weltentwicklung absolute Vernunft, als selbsttätige Ursache Gott. Das logische Subjekt erfüllt in der Tat den Begriff Gottes, nicht des Gottes, der die Welt aus Nichts erschafft, sondern des Gottes, der aus seinem eigenen Wesen selbst die Welt wird.

Die Wirklichkeit Gottes ist die Weltentwicklung.

Das Wesen der Weltentwicklung ist ihr Resultat, der Mensch, in dem allein die Vernunft in Zeit und Raum zum Bewußtsein kommt.

Der Mensch ist demnach die Wirklichkeit Gottes.

In ihm allein erfüllt das logische Subjekt die Idee der Selbstverwirklichung als bewußte Aufgabe. Diese Aufgabe ist aber an sich eine göttliche, nur durch Gott zu verwirklichende, und doch soll sie in Wirklichkeit durch den Menschen erfüllt werden?!

Wir erkennen die gleiche Schwierigkeit, nur in anderer Beleuchtung.

Die absolute Vernunft, Gott als Allgemeinheit, ist gezwungen, als Einzelwesen zu leben. Jedes Einzelding hat Anfang und Ende. Der Mensch ist als Glied der Weltentwicklung ein Individuum, welches in Geburt und Tod seinen Anfang und sein Ende findet.

Im Menschen haben wir ein dreifaches Wesen zu unterscheiden:

1. Rein logisch ist sein Wesen mit dem Gottes identisch, als solches freie, selbsttätige Ursache.

2. Rein zeitlich fällt sein Wesen in das Reich der Wirkungen, ist Glied der Entwicklung, als solches Naturprodukt, determiniert und unfrei.

3. Als Vereinigung beider Wesen ist er wirklicher Mensch, werdender Gott, nicht frei und nicht unfrei, sondern auf dem Wege eigener, tätiger Selbstbefreiung.

In seiner Qualität als wirklicher Mensch übernimmt er die Aufgabe der Verwirklichung der Vernunft, der Verwirklichung Gottes als Selbstverwirklichung seines eigenen logischen Wesens.

Als Einzelwesen kann er über die Schranken der Einzelheit nicht hinaus, er kann seine allgemeine Aufgabe nur in Einzelaufgaben erfüllen.

Er erfüllt sie in jeder einzelnen Aufgabe, welche er vernunftgemäß löst, in welcher er die Vernunft als Allgemeinheit verwirklicht, er erreicht damit das Absolute, betätigt sein göttliches Wesen, verwirklicht den Gott in seinem eigenen Selbst und schließt den Kreis, der von der Ursache ausgehend in der Wirkung wieder zur Ursache wird und ein vollendetes Sein, die wahre Unendlichkeit bildet. Aber „aus dem unendlichen Born der Subjektivität" erhebt sich sofort eine neue Aufgabe und zwingt ihn wieder hinein in den ewigen Prozeß der Entwicklung. So ist die absolute Idee, der absolute Selbstzweck des Subjekts und der Welt sowohl Vollendung, wie Prozeß. Der Mensch, der seine göttliche Mission, die wahre Aufgabe seines eigensten Wesens erfüllen will, geht den Weg langsamer Selbstbefreiung von allem zeitlichen, individuellen Beiwerk, das ihn hindert zu sein, was er nach seinem logischen Wesen ist, absolute Vernunft.

Fassen wir nun, nachdem wir kurz die Logik Hegels durchschritten haben, nochmals zusammen, worin eigentlich das Problem und seine Lösung besteht, welches schließlich der ganzen Synthese der Logik als Aufgabe gestellt erscheint.

Rein formal besteht das Problem in folgendem:

Die Logik hat an sich die Aufgabe, die reinen Denkformen (Kategorien) festzustellen, in denen und durch die unsere Vernunft erkennt.

Ist nun der Begriff der Entwicklung, wie wir vorweggenommen hatten, die höchste Kategorie, in welcher gleichsam alle anderen enthalten sind, so müssen diese anderen selbst eine rein logische Stufenreihe bilden mit dem Begriffe der Entwicklung als letzter Stufe,

Nun ist aber der Begriff der Entwicklung ohne die Formen von Zeit und Raum gar nicht denkbar. Die Logik muß daher vor die Aufgabe gestellt werden, — und hierin liegt das formale Problem, — aus dem rein logischen Sein in das zeitliche Sein überzugehen.

Wie ist es möglich — lautet hier die Frage, — daß das logische Sein erst als zeitliches Sein wirklich ist? Wir haben uns die Lösung dieses Problems rein formel logisch an dem Satze der Kausalität klargemacht: Wird das logische Sein zum zeitlichen Sein in das Verhältnis der Ursache zu ihrer Wirkung gebracht, so ist logisch einleuchtend, daß das logische Sein für unsere Vernunft erst im zeitlichen Sein seine Wirklichkeit findet, da die Ursache ihren Begriff nur in und durch ihre Wirkungen erfüllt.

Seinem Inhalte nach ist das Problem folgendes:

Das logische Sein, welches in Zeit und Raum seine Wirklichkeit finden soll, ist seinem Inhalte nach Wesen der Weltentwicklung, seinem Wesen nach Subjekt und als solches absolute Vernunft (Gott).

Die absolute Vernunft soll in Wirklichkeit zeitliche Vernunft sein.

Hierin liegt die zu lösende Schwierigkeit, denn in der Zeit gibt es nichts Absolutes.

Die Lösung besteht darin, daß die absolute Vernunft in der Zeit zum Ziel, zum Zweck, zur Idee, zur absoluten Idee wird, welche die gesamte Weltentwicklung auszuführen hat, und welche der Mensch als bewußte Aufgabe übernimmt.

Aber mit dieser Lösung erscheint sofort dasselbe Problem in neuer Form:

Wie kann der Mensch als zeitlich-räumliches Einzelwesen einen absoluten und deshalb ewigen Zweck erfüllen?

Die Lösung lautet: Indem er die absolute Vernunft seiner eigenen Tätigkeit als ewiges Ziel setzt und bei jeder Einzelaufgabe sie zum Leitstern, Wegweiser und Führer nimmt, erfüllt der Mensch auch schon in der Zeit die absolute Idee der Weltentwicklung.

Die absolute Vernunft als ewiges Ziel im Prozesse der schlechten Unendlichkeit immer erneuter Aufgaben ist die wahre Unendlichkeit. Die wahre Unendlichkeit ist der Fortschritt.

So gibt uns die Logik Hegels in ihrem letzten Teile zugleich die Geschichte des Menschen, des Menschen, wie er sein soll, die Geschichte seines Wesens, seiner Bestimmung, seiner Aufgaben und deren Erfüllung.

Sie führt uns hiermit in eine Weltanschauung ein, welche, obwohl auf rein theoretischem Wege errungen, durchaus praktisch ist, denn sie verlangt vom Menschen nichts, als was er wirklich leisten kann, die Selbstbetätigung als vernünftiges Wesen.

Diese Weltanschauung findet in zwei wichtigen Punkten, einem praktischen und einem theoretischen, Berührung mit dem Christentum und ermöglicht dem letzteren, sie als christliche Denkart in sich aufzunehmen:

Das ist einmal die praktische Anschauung, das Leben in seiner Gesamtheit mit seiner Arbeit, seinen Schmerzen, seinen Leiden und seinem Ende im Tode als göttliche Aufgabe zu betrachten, und ferner die logische Identifizierung des göttlichen Wesens mit dem Wesen des wahren Menschen, des logischen Menschen, des Menschen, wie er sein soll, denn das logische Sein verwandelt sich in der Zeit in ein Werden und dieses, da es auf Selbsttätigkeit beruht, in ein Sollen.

So fällt konsequenterweise das logische Subjekt, die absolute Vernunft, oder Gott mit dem Menschen, wie er sein soll, als sein logisches Wesen und seine zeitliche Aufgabe völlig zusammen.

Nach christlichem Glauben ist der einzige Mensch, der diese Aufgabe erfüllt hat, Jesus Christus, der damit wahrer Gott und wahrer Mensch zugleich ist, der fleischgewordene Gott.

Am interessantesten für uns aber ist, daß der Goethesche Faust nach einem hundertjährigen Leben voll Streben und Ringen nach Welterkennen und Welterleben zum gleichen Resultat kommt, zu dem uns die Hegelsche Logik geführt hat.

Zunächst drängt sich uns die Vergleichung beider in folgendem auf:

Wir haben gesehen, daß das logische Subjekt — bei Hegel der „Begriff" — sein eigenes Selbst in zwei neuen Kategorien ausstrahlt: der Subjektivität und der Objektivität; die Subjektivität ist das reine Denken, die Vernunft, die Objektivität ist die Welt in Zeit und Raum.

Beide sind miteinander identisch, denn sie sind jedes das Selbst des „Begriffs"; sie sind es, wie Hegel sagt, an sich, sie sollen es für sich werden, d. h. die Vernunft soll es zum Bewußtsein bringen, daß das Wesen der Welt in Zeit und Raum mit ihrem Wesen identisch ist, sie soll die Welt als ihre eigene, objektive Wirklichkeit erkennen und erleben.

Das ist die Aufgabe des logischen Subjekts. Es findet seine objektive Wirkiichkeit nur in der Welt in Zeit und Raum und seine bewußte Wirklichkeit nur im Menschen, dem einzigen bewußt vernünftigen Wesen in der Welt, welches zugleich als Resultat der Weltentwicklung das Wesen der Welt ausdrückt.

So übernimmt denn der Mensch die Aufgabe, die Welt als sein eigenes Selbst zu erkennen und zu erleben, und zwar der einzelne Mensch, da es ein Bewußtsein der Gesamtheit nicht gibt.

Das, was wir hier als Vernunftaufgabe entwickelt haben, tritt im Faust und zwar im Faust der Sage als glühende Sehnsucht auf, als Weltdurst aus Erkenntnisdrang.

Doch diese Vergleichung führt uns sofort zu den größten Gegensätzen beider Weltanschauungen.

Während in der Logik der Weltdurst aus Erkenntnisdrang in der Vernunft seine Begründung findet, sogar von der Vernunft gefordert wird, wird er von der die Faustsage beherrschenden evangelisch-christlichen Weltanschauung als Sünde betrachtet, und zwar nicht obwohl, sondern weil auf Erkenntnisdrang beruhend, als Sünde, die zur Verdammung führen muß, denn sie erhebt den Menschen über seine Kreatürlichkeit und über die ihm von Gott gezogenen Grenzen; sie läßt ihn nach Kräften streben, die nur Gott, oder der Teufel gewähren kann und führt, da Gott ihm diese Kräfte versagt hat eigentlich mit Notwendigkeit zum Bunde mit dem Teufel, von dem es keine Errettung, weder durch Reue, noch durch kirchliche Gnadenmittel mehr gibt.

Anders im Goetheschen Faust:

Goethe ist Pantheist aus der Schule Spinozas. Dem Spinozismus gelten Gott und Natur als Wechselbegriffe, man kann Gott auch Natur und Natur auch Gott nennen, sie sind logisch und zeitlich absolut dasselbe.

Vor dem Forum einer solchen Überzeugung kann unmöglich der Weltdurst aus Erkenntnisdrang Sünde sein, er findet vielmehr

ähnlich, wie in der Logik Hegels, in der Sehnsucht nach dem göttlichen Wesen seine Berechtigung.

Von diesem Standpunkte aus muß die christliche Entscheidung in der Faustsage falsch, die dort herrschende christliche Anschauung und, wenn man diese als echt christliche unterstellt, das Christentum selbst für unfähig erachtet werden, das Problem richtig zu lösen.

Das Problem muß sich also bei Goethe verschieben.

Der Kern der Faustsage:

Der Weltdurst aus Erkenntnisdrang führt mit Notwendigkeit zum Bunde mit dem Teufel und dieser rettungslos zur Hölle,

muß unter den Händen Goethes ein anderer werden.

Der Bund mit dem Teufel als religiöses Verbrechen schaltet aus.

Der Weltdurst aus Erkenntnisdrang ist als solcher keine Schuld, wohl aber birgt er die Gefahr der Versuchung und Schuld in sich.

Faust muß durch seinen Weltdurst, obwohl auf reinem Streben nach Erkenntnis beruhend, in Sünde und Schuld verstrickt werden, und dann lautet die Frage: ist diese Sünde und Schuld sühnbar und auf welche Weise?

Es ist sehr bezeichnend, daß die Faustsage bürgerliche Verbrechen des Faust nicht berichtet, obwohl die geschichtliche Überlieferung ihn einen Betrüger nennt; Faust vergeht sich in der Sage nur religiös.

Das geänderte Problem wird nun zum wahren Kern der Faustsage; die christliche Anschauung ist unfähig, diesen Kern richtig zu würdigen, es ist daher auch das christliche Milieu, in dem sich die Faustsage abspielt, welche wenigstens den Hintergrund bildet, nicht zu gebrauchen; Goethe setzt seine eigene Weltanschauung der christlichen entgegen, oder an Stelle der christlichen; er erschafft einen Faust seines Pantheismus, in welchem es keinen transzendenten Gott und keinen transzendenten Teufel gibt, wohl aber einen immanenten Geist der Erde und einen immanenten Geist des Widerspruchs, der Versuchung, des Bösen, das seinen Sitz in der Materie als solcher, in der durch sie erregten Sinnenlust und Leidenschaften der Menschen hat. Dieser Geist führt zur Sünde und Schuld, er straft nicht selbst, sondern überläßt die Schuld ihrer inneren Strafe.

Er läßt den Menschen, den er aufs Korn genommen, nicht zur Vernunft kommen, sondern verstrickt ihn in die schlechte Unendlichkeit von Begierde und Genuß, der wieder die Begierde erzeugt.

So umgibt Goethe seinen Faust mit dem Milieu seiner eigenen pantheistischen Weltanschauung und sein Faustproblem kann nur in der Verzweiflung des Faust, oder in seiner Errettung durch eigene Kraft seine Lösung finden.

Aber gerade dieses pantheistische Milieu barg große Schwierigkeiten für die Lösung selbst, obwohl eines nahe lag: der reine Drang nach Erkenntnis mußte auch zur Rettung führen.

Diese Rettung des Faust war auch wohl schon im ersten Plane enthalten, selbst wenn er sonst dahin ging, daß Faust beim Erleben des Erdgeistes scheitern sollte. Wer sollte aber das Urteil fällen? Wie sollte die Seelenrettung dargetan werden, ohne zugleich jede Vergleichung mit der Faustsage überhaupt schwinden zu lassen? Und wie sollte die Schuld des Faust gesühnt werden?

Eine Lösung dieser Probleme, oder auch nur eine Anregung zu einer solchen fand sich in der pantheistischen Lehre und Anschauung Spinozas nicht.

Mag die christliche Auffassung in der Faustsage einseitig und falsch sein, sie ist wenigstens praktisch, energisch, konsequent und ist sich darüber im klaren, was sie vom Menschen verlangt.

Dagegen ist der Spinozismus ganz unfruchtbar und unpraktisch; der Mensch mit seinen praktischen Bedürfnissen des Wollens und Handelns findet in ihm keine Stätte.

Wenn jemand, von der Wahrheit des Spinozismus durchdrungen, sich selbst vor die Frage stellt: Was muß ich tun, um mich als Spinozist zu bewähren? so dürfte er wohl um die Antwort verlegen sein.

Die Unfruchtbarkeit des Spinozismus in allen praktischen Lebensfragen erweist sich am besten, wenn man ihn vor die Frage der Logik, die wir oben besprochen haben, stellt, vor welche man ihn stellen darf, denn auch er setzt der ganzen Welt ein logisches Subjekt voraus, welches er in der Identität von Gott und Natur findet.

Es ist dies die Frage, wie die Kategorien der Subjektivität und Objektivität, welche sich aus dem „Begriffe“, dem der Weltentwicklung zugrunde liegendem Subjekte, als zunächst einander entgegengesetzt erheben, ihre bewußte Vereinigung finden.

Die Logik vereinigt diese Gegensätze in der Idee als Selbstzweck und läßt diesen Selbstzweck im Menschen zur bewußten Wirklichkeit kommen.

Der Spinozismus würde im „Begriffe" die Identität von Gott und Natur erblicken, Subjektivität und Objektivität wären ihm die beiden Attribute Gottes, Denken und Ausdehnung, deren Vereinigung und Wirklichkeit nicht etwa im Menschen, sondern wieder in Gott und Natur zu finden sein würde. Der Mensch mit freier Selbstbestimmung hat im Spinozismus keine logische Berechtigung.

Aber gerade in dieser freien Selbstbestimmung ist allein die Lösung des Problems zu suchen, nur durch sie ist eine Lösung möglich. Das Leben selbst muß als Aufgabe, als freie, aus der Bestimmung und dem Wesen des Menschen resultierende Aufgabe gefaßt werden, durch deren Erfüllung der Mensch seinen göttlichen Ursprung betätigt und sein Wesen läutert.

Der Inhalt dieser Aufgabe ist in der Logik und im Faust der gleiche, sie beherrscht den Faust von Anfang an, schon im ersten Plane der Dichtung: die Welt soll erlebt, das menschliche Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein gesteigert werden.

Ob aber diese Aufgabe überhaupt erfüllt werden kann, wie sie erfüllt werden soll und namentlich, wie in der Erfüllung gerade dieser Aufgabe eine Läuterung des Faust liegen kann, das war Goethe ganz gewiß nicht von Anfang an klar und fanden diese Fragen im Spinozismus sicherlich keine Beantwortung.

Gleich im ersten Monologe lernen wir im Faust einen Menschen kennen, der im höchsten Drange nach Erkenntnis des innersten Wesens der Welt die Wissenschaften studiert hat und bei seiner Aufgabe gescheitert ist. Er sieht ein, oder glaubt, einsehen zu müssen, daß menschliches Wissen das Ziel seines Strebens nicht erreichen kann und fordert nun von den höheren Kräften der Magie das, was ihm menschliche Vernunft versagt.

Die Logik kennt keine Magie, sie geht ruhig den Weg der Vernunft, muß aber auf Schritt und Tritt Widersprüche lösen und überwinden. So findet sie auch in der oben fixierten Aufgabe, die durch den Menschen erfüllt werden soll, einen Widerspruch, der anscheinend die Lösung der Aufgabe unmöglich macht.

Die Welt soll erkannt und erlebt und zwar als eigenes Selbst des Menschen erlebt, das Selbstbewußtsein des einzelnen zum Weltbewußtsein gesteigert werden.

So wie sie gestellt ist, ist in der Tat diese Aufgabe unmöglich zu erfüllen, denn der Mensch ist ein Einzelwesen und hat nur das Bewußtsein des einzelnen, welches nie Weltbewußtsein werden kann; der Mensch fühlt sich nicht identisch mit der Welt, sondern tritt ihr gegenüber als Teil als Stück von ihr, fühlt sich als ihr Produkt.

Die Aufgabe ist ihrem Kern nach richtig, ihrer Fassung nach falsch.

Wir haben gesehen, wie die Logik das Problem löst.

Der dialektischen Methode Hegels, die in jeder Kategorie den darin enthaltenen Widerspruch feststellt und durch die höhere Kategorie löst, sind wir im einzelnen nicht gefolgt, wir haben aber das Problem, das wie ein roter Faden durch die ganze Logik hindurchgeht und erst in der höchsten Kategorie seine Lösung findet, eingehend besprochen.

Der Satz: das logische Sein findet für uns erst im zeitlichen Sein und nur in diesem seine Wirklichkeit, enthält Problem und Lösung.

Trennen wir das logische Sein vom zeitlichen und betrachten jedes für sich, so — sahen wir — wird das logische Sein zu einem unwirklichen und leeren Begriff, das zeitliche Sein zur schlechten Unendlichkeit von lauter Einzeldingen ohne logische Begründung, ohne lebendigen Zusammenhang und ohne inneren Zweck.

In der Trennung lag der Widerspruch, in der richtigen Vereinigung die Lösung.

Mit logischer Folgerichtigkeit wurde das logische Sein als Ursache und Wesen der Weltentwicklung und als Subjekt erkannt, wir haben mit Recht aus dem Wesen der Wirkung auf das der Ursache geschlossen, das Wesen der Weltentwicklung in deren Resultat, im bewußt-vernünftigen Menschen erblickt, auf absolute Vernunft als Wesen des logischen Subjekts geschlossen und demnach Gott und Mensch ihrem Wesen nach identifiziert.

Wenn wir nun aber eine Aufgabe, welche nur im göttlichen, von Zeit und Raum unabhängigen, absoluten Bewußtsein vollbracht werden kann, nämlich die Welt in ihrer Universalität als eigenes Selbst zu erleben, auf den Menschen übertragen, so begehen wir den Fehler, über die Grenzen unseres logischen Denkens hinauszugehen, denn wir dürfen nie vergessen, daß unser logisches Denken selbst in Zeit und Raum ist und in ihnen seine Schranke haben muß, daß unser Bewußtsein kein Bewußt-Sein, sondern ein Be-

wußt-Werden und damit an die schlechte Unendlichkeit von Einzeldingen und Einzelaufgaben geknüpft ist.

Zu einem anderen Ergebnis kann die Logik nicht kommen, wenn sie nicht die Grenzen menschlicher Erkenntnis überschreiten will.

Wir erkennen und leben in der Entwicklung, sie ist die Form unseres theoretischen und praktischen Erkennens, aber zugleich unsere Schranke. Mit apodiktischer Gewißheit schließt die Logik auf das der ganzen Weltentwicklung zugrunde liegende Sein Gottes, der in uns Ursache und Wirkung zugleich ist, aber erleben können wir diesen Gott nur in der Entwicklung und zwar in uns selbst als ihrem Höhepunkt und ihrem Resultat.

Der Kern der Aufgabe, wie wir sie oben formulierten, war richtig, er liegt in der Identität des Menschen mit Gott seinem logischen Wesen nach, aber er wurde Voraussetzung einer falschen Fassung; in ihr mutet sich der Mensch zu, etwas zu leisten, was ein zeitliches Geschöpf nicht leisten kann; der wahre Kern der Aufgabe wird jetzt selbst zum Ziel und zum Endzweck.

Der Mensch kann nicht selbst Gott sein und als solcher die Welt hervorbringen und erleben, aber Entwicklung ist Selbsttätigkeit und Selbsttätigkeit ist Arbeit, diese Arbeit der Verwirklichung Gottes in der Welt ist Aufgabe des Menschen. Um diese Aufgabe erfüllen zu können, muß ihm Gott und Weltbewußtsein das ewige Ziel, der ewige Führer und Wegweiser in seiner Arbeit bleiben.

Der Mensch als Einzelwesen hat Anfang und Ende, Geburt und Tod, aber in seinen Taten erringt er schon hier die Unsterblichkeit, wenn sie Bausteine an dem gewaltigen Gebäude einer Welt sind, in der die Vernunft herrscht.

In dieser Welt treten die individuellen Zwecke zurück und ordnen sich unter die Allgemeinheit, der Mensch erhebt sich über sein Individuum zur Persönlichkeit, in welcher Hegel mit Recht das Konkrete in seiner Totalität erblickt.

Das Glück der Vollendung ist uns nur in der qualvollen Form des Prozesses gewährt, der schlechten Unendlichkeit von Arbeit und Leistung, bis der Tod sie für den einzelnen endet.

Diese Weltanschauung innerlich erleben bedeutet nichts Geringeres, als das Rätsel des Lebens selbst lösen, und diese Lösung erlebt der Goethesche Faust.

Zu dieser Lösung brauchen wir keine magischen oder diabolischen Kräfte, es ist eine Lösung, die die menschliche Vernunft gefunden hat und somit auch ein Triumph der Vernunft.

Als solchen empfindet ihn auch Faust am Ende seiner Laufbahn, sein Wunsch ist, die Magie los zu werden, von welcher er einst Erfüllung seines Strebens erhofft hatte:

„Noch hab' ich mich ins Freie nicht gekämpft.
Könnt ich Magie von meinem Pfad entfernen,
Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen,
Ständ ich vor Dir, Natur, als Mann allein,
Dann wärs der Mühe wert, ein Mensch zu sein."

Und wie Triumph klingen die Worte Fausts, mit denen er die Sorge abfertigt und zurückweist und die das Resultat seiner Weltbetrachtung und Welterfahrung bekennen:

„Der Erdenrund ist mir genug bekannt.
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
Sich über Wolken Seinesgleichen dichtet!
Er stehe fest und sehe hier sich um;
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Was er erkennt, läßt sich ergreifen.
So wandle er den Erdengang entlang;
Wenn Geister spuken, geh' er seinen Gang;
Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, unzufrieden jeden Augenblick!"

Der Kreislauf der wahren Unendlichkeit, in dem das logische Subjekt als Ursache in seiner Wirkung zu sich selbst zurückkommt, realisiert sich, wie wir sahen, im Menschen und gibt dem menschlichen Wesen den dreifachen Charakter als Gott, als Naturprodukt und in richtiger Vereinigung dieser beiden als wahrer Mensch, als Mensch, wie er sein soll, oder, wenn ich mich so ausdrücken darf, als logischer Mensch.

Betrachten wir diese drei Charaktere als drei verschiedene Momente des menschlichen Wesens und lassen wir sie von einem Menschen chronologisch erlebt werden, so haben wir in großen Zügen die Entwicklung des Faust vor uns.

Faust ist erfüllt von dem ersten Momente, dem Gotte im Menschen; es resultiert hieraus die prometheische Überhebung über die menschlichen Schranken und der Wunsch, die Welt als seine eigene

objektive Wirklichkeit zu erkennen, zu erleben und zu genießen, sie seinen eigenen, individuellen Zwecken dienstbar zu machen.

Er scheitert, indem er im theoretischen Studium der Wissenschaften das zweite Moment, den Menschen in seiner Unfreiheit und Beschränktheit als Naturprodukt kennen lernt und hofft nun, von der Magie Erfüllung seines ersten Strebens zu erlangen. Er beschwört den Erdgeist, um mit seiner Hilfe das göttliche Sein in der Natur, die Identität Gottes mit der Natur, „das, was die Natur im Innersten zusammenhält", zu erleben.

Das ist der Faust der ersten Dichtung, des ersten Faustplanes.

Wie Goethe sich den Ausgang gedacht hat und ob er ihn überhaupt erdacht hat, wissen wir nicht und es ist auch hier nicht der Ort, darauf einzugehen.

In der zweiten Dichtung erlebt Faust den logischen Menschen.

Hierdurch wird die Lösung des Problems überhaupt erst möglich.

Es ist möglich, daß ein Mensch jene drei Momente des menschlichen Wesens nacheinander erlebt, aber es ist kaum glaublich, daß ein Dichter denselben Menschen im Verlauf weniger Szenen, die alle im Anfange der Dichtung stehen, seine Auffassung von der möglichen Lösung seiner Lebensaufgabe so von Grund aus ändern läßt, wie es hier geschieht.

Das innerste Wesen Fausts ist seinem Ziele nach schon vertieft und abgeklärt, wenn er auch noch nicht den Weg kennt, den er zu gehen hat.

Während er in der ersten Dichtung in der Verzweiflung an der menschlichen Vernunft Alles von der Hilfe der Magie erhofft und auch bis zu einem gewissen Grade Alles durch sie erreicht oder erreichen sollte — allerdings unter der verhängnisvollen Gehilfschaft des Versuchers, denn er dankt ja dem Erdgeist mit den Worten:

> „Erhabener Geist, Du gabst mir, gabst mir Alles,
> worum ich bat" —

so steht er in der zweiten Dichtung den Künsten des Teufels nicht nur skeptisch, sondern völlig negativ gegenüber, sein innerstes Wesen sehnt sich schon von der Magie fort und ist der Vernunft zugekehrt.

Dies beweist die Wette mit dem Teufel.

Faust weiß ganz gewiß, daß er die Wette gewinnen muß, denn was er erstrebt, das will ihm ja Mephistopheles gar nicht geben, weil er es ihm nicht geben kann.

Faust will den Kreislauf erleben, der von Gott durch die Natur wieder zu Gott zurückführt, er will die wahre Unendlichkeit erleben, Mephistopheles kann ihm nur die schlechte geben.

Bis jetzt hat Faust nur die Qual des Prozesses erlebt, weil seinem Wesen die Sinnenlust an sich keine Befriedigung gewährt und er im Prozesse nur das ewig Unerfüllte, anscheinend Unerfüllbare sieht, was zu erfüllen aber gerade der innerste Kern seines Strebens ist. Noch ahnt er nicht daß in dieser qualvollen Form das Glück göttlicher Befriedigung zu finden ist. Aber, daß der Teufel ihm dieses Glück nicht geben kann und will, das weiß er bestimmt, denn der Teufel kann sich zu der Höhe des menschlichen Geistes in seinem göttlichen Gehalte nicht emporschwingen.

„Ward eines Menschen Geist in seinem hohen Streben
von Deinesgleichen je gefaßt?"

ruft er ihm zu und die Antwort beweist, daß Mephistopheles dieses reine Streben nicht kennt wenigstens nichts davon hält, denn er spekuliert nur darauf, Faust im Sinnengenusse zu fangen:

„Doch guter Freund, die Zeit kommt auch heran,
wo wir was Guts in Ruhe schmausen mögen."

Über den Ausgang der Wette kann nur derjenige im Zweifel sein, der keine Ahnung hat, um was es sich eigentlich für Faust handelt, und das ist zu seinem eigenen Schaden Mephistopheles selbst.

Den Anschein des Verlustes nimmt der Ausgang der Wette nur deswegen, weil allerdings Faust das Glück der Vollendung in der Form der schlechten Unendlichkeit, die ihm Mephistopheles gibt, findet, aber dieses Glück hat sich Faust aus eigener Kraft errungen: das, was ihm Mephistopheles gegeben hat, wäre an sich, wenn Faust es um seiner selbst willen erstrebt hätte, nur dazu geeignet gewesen, ihn zu verwirren und vom rechten Wege abzuhalten.

Die Wahrheit ist kein Ziel, welches der Mensch erreicht, wonach er auf seinen Lorbeeren ausruhen darf, sondern sie ist ein Weg, der zugleich das menschliche Leben ist oder sein soll.

Den Weg der Wahrheit zu erleben ist Aufgabe des Menschen.

Wer diese Aufgabe erfüllt, der ist der Gnade Gottes und seiner Verzeihung für die Fehler des Irrtums gewiß, denn dieser Weg führt zu Gott.

„Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater, denn durch mich“ —

läßt die griechische Auffassung Christi im IV. Evangelium den Gott-Logos sagen, der Mensch werden mußte, um der Menschheit den Weg zu Gott zurückzuzeigen.

Diese Worte bewahrheiten sich in Goetheschem Sinne auch im Faust, zugleich sind sie ganz im Sinne Hegels.

Goethe setzt seine eigene Weltanschauung nicht mehr, wie in der ersten Dichtung der christlichen entgegen, sondern identifiziert beide und findet so zugleich den Abschluß des Faustproblems und der Faustsage selbst.

Die Entscheidung der Sage war falsch, nicht deshalb, weil sie eine echt christliche und die christliche Anschauung unfähig war, das Problem richtig zu lösen, sondern weil sie keine echt christliche war.

Die Goethesche Entscheidung ist zugleich die echt christliche.

Dies gehört wohl auch zur inneren Bedeutung des wundervollen Schlusses der Dichtung.

Faust hat den logischen Menschen und mit ihm den Gott-Logos erlebt, der ihm den Weg zur Erfüllung seines göttlichen Strebens gezeigt hat.

XV.

Schopenhauers Auffassung des Verhältnisses der mathematischen Begründung zur logischen.

Dargestellt und beurteilt

von

Dr. phil. **Oscar Janzen.**

In Arthur Schopenhauers Nachlaß findet sich eine Stelle, wo er sich über das gemeinsame Kennzeichen äußert, das Logik und Mathematik von den übrigen Wissenschaften scheidet.

Die logischen und mathematischen Wahrheiten werden in gleicher Weise von allen denkenden Wesen anerkannt, sobald sie diese Wahrheiten nachprüfen.

Nicht so verhält es sich mit anderen Urteilen, die sich auf die unmittelbare Anschauung der Dinge beziehen. Es mag dies einmal davon herrühren, daß das Erlebte zunächst in Begriffe gefaßt werden muß, die sich den an Zahl und Art unbegrenzten Bewußtseinsinhalten niemals genau anpassen können und mithin das Erlebte nur annähernd wiedergeben werden. Demnach wird der eine über denselben Gegenstand ein anderes Urteil aussprechen wie der andere, und das Urteil wird um so richtiger sein, je besser jemand die Begriffe seinen Bewußtseinsinhalten anzupassen weiß.

Hingegen hat man z. B. in der Geometrie der Art nach nur wenige Objekte, die der Betrachtung unterzogen werden (Punkt, Gerade, Ebene, Raum), in der Arithmetik nur ein Objekt, die Einheit, in der Logik gar kein Objekt.

Ferner schließt man in den empirischen Wissenschaften zumeist von der Wirkung auf die Ursache, während man in Logik und Mathematik den umgekehrten Weg einschlägt. Dementsprechend hat nach Schopenhauer der Satz vom Grunde in diesen Wissenschaften eine andere Gestaltung wie in jenen, indem nicht erst nach der Ursache die Folge eintritt, sondern zugleich mit dem Grunde die Folge ist.

So verursacht der Sirius Strahlen, die zu uns gelangen. Diese treffen jedoch erst nach Jahren unser Auge, so daß wir ihn an einem falschen Orte sehen. Ein gleichseitiges Dreieck dagegen ist gleichwinklig, 3.4 ist 12, und bezeichne ich alle Zweihufer mit dem Namen Wiederkäuer, so ist ein Tier mit zwei Hufen ein Wiederkäuer.

Drittens sind auch die Bewußtseinsinhalte, die derselbe Gegenstand unter denselben Bedingungen in einer Person hervorruft, vom Individuum abhängig. Gibt es doch Menschen, die gegen gewisse Farben blind sind. Die Elemente der räumlichen Anschauung dagegen (Punkt, Gerade, Ebene, Raum) sind bei allen gesunden Menschen vorhanden.

Daher ist es erklärlich, daß man Logik und Mathematik objektive Wissenschaften genannt hat, da ihre Sätze eben bei allen uns bekannten Subjekten Anerkennung genießen und somit vom Subjekt unabhängig zu sein scheinen. Das letztere ist jedoch nicht der Fall. Vielmehr ist der Raum nur eine Anschauungsform des Subjekts, ein Raum ohne Subjekt hätte keinen Sinn. Zudem kann man nicht behaupten, daß notwendig jedes Subjekt unsere räumliche Anschauung teilen müsse. Es ist dies vielmehr ein Erfahrungssatz, der für die uns bekannten Subjekte gilt. Ähnliches gilt von der Logik. Logik, eine Wissenschaft vom Denken, ohne Subjekt wäre sinnlos, und die Behauptung, daß jedes Wesen beim Denken nach unserem Schema verfahre, wäre wiederum unbegründet.

Es ist aber im höchsten Grade erstaunlich, daß gerade in der vom Subjekt allein abhängigen reinen Anschauung alle Menschen übereinstimmen, während sie es bei der physischen Anschauung nicht tun, die nicht allein vom Subjekt, sondern noch von einem und demselben Objekt abhängig ist.

Haben somit Logik und Mathematik in ihrer allgemeinen Gültigkeit ein gemeinsames Kennzeichen, das ihre Urteile von den übrigen scharf scheidet, so sind sie dennoch wohl voneinander zu trennen.

Wir stellen uns die Aufgabe, Schopenhauers Auffassung des Verhältnisses der mathematischen Begründung zur logischen darzustellen und zu beurteilen.

Bei der Darstellung von Schopenhauers Auffassung beginnen wir mit der mathematischen Begründung.

Hier ist ein wesentlicher Unterschied zu machen zwischen der Geometrie und dem Teile der Mathematik, der nur von Zahlen handelt und den wir mit Arithmetik oder Analysis bezeichnen wollen.

Die Geometrie hat zu ihrem Gegenstande vier fundamentale aus der Anschauung stammende Begriffe, über die jedermann verfügt. Es sind dies Punkt, Gerade, Ebene, Raum. Schopenhauer hebt diese Begriffe nicht von den übrigen geometrischen Begriffen heraus, jedenfalls sagt er es niemals ausdrücklich. Zudem nötigt die gesamte Darstellung, wie wir später sehen werden, zu der Annahme, daß er alle übrigen mathematischen Begriffe ebenso wie jene unmittelbar durch die Anschauung gebildet wissen will.

Die Beziehungen zwischen den vier Grundbegriffen werden durch die sogenannten Axiome oder Postulate ausgedrückt. Sie wurden zum Teil schon von Euklid aufgestellt, der deren zwölf anführt. Die Axiome unterscheiden sich nach Euklid von den übrigen Sätzen durch ihre unmittelbare Gewißheit. Sie werden demnach nicht wie die übrigen geometrischen Sätze logisch aus den Grundlagen der Geometrie abgeleitet, sondern werden unmittelbar erkannt, bilden selbst die Grundlagen der Geometrie, auf denen die weiteren Sätze sich aufbauen. Schopenhauer stimmt in mancher Hinsicht mit dieser Auffassung überein. Auch er erklärt nämlich, ein gleichseitig rechtwinkliges Dreieck sei kein logischer Widerspruch, daß diese beiden Eigenschaften nicht nebeneinander bestehen könnten, liege nicht im Begriff des Dreiecks, könne also nicht bewiesen, sondern nur unmittelbar erkannt werden. Wir werden später sehen, welche Stellung nach Schopenhauer die Axiome gegenüber den anderen Lehrsätzen einnehmen.

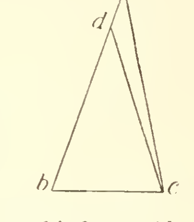
Diese leiteten also die Griechen aus den Axiomen logisch ab. Die bei den Beweisen angewandten langen Schlußketten waren jedoch oft sehr unübersichtlich und unbefriedigend. Man sah infolgedessen am Schlusse des Beweises sich zwar außerstande die Richtigkeit des betreffenden Satzes zu leugnen, konnte aber nicht den Grund unmittelbar einsehen, warum sich diese Folgerung ergeben habe. Schopenhauer geht hierauf zuerst näher ein in der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.“

Zur Erläuterung seiner Ansicht gibt er einige Beispiele, die ich ebenfalls anführe.

Das erste Beispiel ist der Satz, daß in jedem Dreieck, in dem zwei Winkel gleich sind, auch die den Winkeln gegenüberliegenden Seiten gleich sein müssen.

Euklid führt etwa folgendes aus: Im Dreieck $a\ b\ c$ sei $\sphericalangle\ b = \sphericalangle\ c$. Dann wird behauptet Seite ba gleich ca.

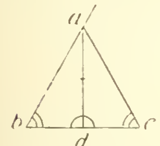
Man nehme an, es sei nicht ba gleich ca, es sei z. B. $ba > ca$. Dann trage man auf ba das Stück bd gleich ca ab. Nunmehr stimmen die Dreiecke $b\,c\,d$ und $c\,b\,a$ überein in zwei Seiten und dem von ihnen eingeschlossenen Winkel (es ist bd gleich ca, bc gemeinsam und $\sphericalangle b$ gleich $\sphericalangle c$). Folglich lassen sich die Dreiecke zur Deckung bringen, während doch das eine ein Teil des andern ist. Demnach kann Seite ba nicht größer sein wie ca, und ebenso ließe sich beweisen, daß $c\,a$ nicht größer sein kann wie ba. Also ist ba gleich ca.



Schopenhauer führt folgendes aus:

Gegen eine Strecke mögen sich zwei Gerade unter gleichem Winkel neigen, doch so, daß die spitzen Winkel einander zugekehrt seien. Dann ist kein Grund, warum der Schnittpunkt dieser beiden Geraden von den Endpunkten der Strecke verschiedenen Abstand haben sollte. Welchem Endpunkt sollte man den Vorzug geben? Hier will ich noch aufführen, daß der Gedanke der Symmetrie auch dem Beweise zugrunde liegt, der auf unseren Schulen gelehrt wird. Er lautet:

Man fälle von a auf bc das Lot ad. Dann sind die beiden dadurch entstandenen Teildreiecke kongruent nach dem zweiten Kongruenzsatze. Mithin ist Seite ab gleich ac.



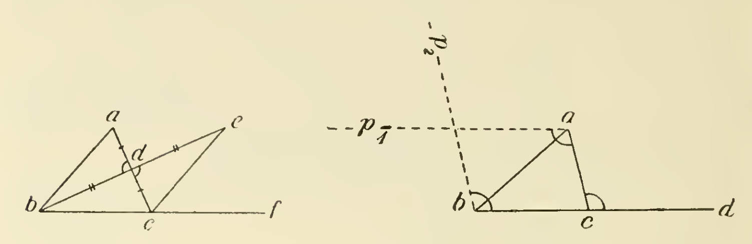
Als zweites Beispiel dient Schopenhauer der Satz, daß ein Außenwinkel eines Dreiecks größer ist als jeder der beiden innern gegenüberliegenden Winkel.

Euklid beweist ihn folgendermaßen: $a\,b\,c$ sei das gegebene Dreieck. Behauptet wird $\sphericalangle\, a\,c\,f$ größer als $\sphericalangle\, a$ und $\sphericalangle\, b$. Zum Beweise halbiere man $a\,c$ in d, ziehe $b\,d$ und verlängere es um sich selbst bis e, ziehe $e\,c$. Dann stimmen die Dreiecke $a\,d\,b$ und $c\,d\,e$ überein in zwei Seiten und dem von ihnen eingeschlossenen Winkel, sind also kongruent. Folglich ist $\sphericalangle\, b\,a\,d$ gleich $d\,c\,e$ und also kleiner als $a\,c\,f$. Analog wird bewiesen, daß $\sphericalangle\, b$ kleiner als $a\,c\,f$ ist.

Schopenhauer führt folgenden Beweis: $a\,b\,c$ sei das gegebene Dreieck. Behauptet wird $\sphericalangle\, d\,c\,a$ größer als $\sphericalangle\, a$ und $\sphericalangle\, b$.

Wäre $a\,b /\!/ c\,d$, so würde $\sphericalangle\, a$ gleich $\sphericalangle\, a\,c\,d$ sein. Dann würden aber die drei Geraden $a\,b$, $a\,c$ und $b\,c$ kein Dreieck mehr bilden. Dazu

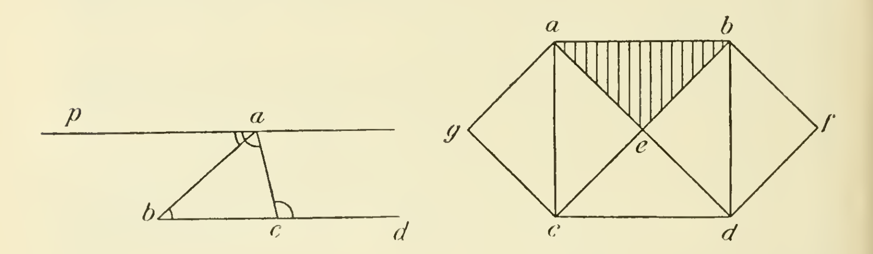
muß $\sphericalangle a$ verkleinert werden. Ebenso ist der Beweis für $\sphericalangle b$ (die punktierten Linien hat Schopenhauer nicht in die Figur gezeichnet).



Auf den Schulen zieht man durch a $a\,p // b\,c$. Dann ist $\sphericalangle\, d\,c\,a = c\,a\,p = c\,a\,b + b\,a\,p = c\,a\,b + a\,b\,c$, und man hat den Satz:

Der Außenwinkel eines Dreiecks ist gleich der Summe der beiden gegenüberliegenden inneren Winkel.

Das dritte Beispiel betrifft den Pythagoreischen Lehrsatz angewandt auf ein rechtwinklig gleichschenkliges Dreieck, zu dessen Beweise Schopenhauer nur die nebenstehende Figur zeichnet.



In der Abhandlung „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde“ will Schopenhauer hiermit keine neue Beweismethode begründen auch nicht die Euklidischen Beweise verdrängen, sondern er will zunächst dem Leser klarmachen, welcher Unterschied zwischen dem in der Geometrie geltenden Seinsgrunde und dem logischen Erkenntnisgrunde bestehe. Er behauptet, daß Euklid in den behandelten Beispielen nur Erkenntnisgründe liefere.

Da man dadurch aber nicht zur rechten Einsicht in den Seinsgrund gelange, gebe man nur mit Widerstreben die Richtigkeit der Behauptung zu. Diese Behandlungsart sei schuld daran, daß viele Menschen mit guten Anlagen Abneigung gegen die Mathematik verrieten.

Schopenhauer behauptet ferner, daß durch die Euklidische Methode die Gültigkeit des Satzes bewiesen werde nur für die Figur, die man gerade gemacht habe, und man also durch Induktion zu dem betreffenden Satze gelange, nachdem man ihn an einer Reihe von Figuren als richtig erkannt habe.

Der Seinsgrund falle freilich nicht immer so leicht in die Augen wie bei den angeführten Beispielen, doch sei er überzeugt, daß auch der Beweis des verwickeltsten Lehrsatzes sich auf eine einfache Anschauung zurückführen lasse.

Weniger schonend behandelt Schopenhauer die Beweismethode Euklids im ersten Buche der Welt als Wille und Vorstellung § 15.

Der Weg, den die Mathematik gegangen ist, ist seltsam und verkehrt. Die unmittelbar gegebene, ihr eigentümliche anschauliche Evidenz hat sie verworfen und durch die logische ersetzt. Euklid liefert logisch den bloßen Erkenntnisgrund, nicht den Seinsgrund, so daß man nur erfährt, daß, nicht warum es sich so verhält. Nur die Axiome sind ihm durch die Anschauung unmittelbar hinreichend begründet. Alle übrigen Sätze leitet er unter Voraussetzung dieser Axiome logisch ab.

Die hierbei gelieferten Beweise sehen zum größten Teile Taschenspielerstreichen auffallend ähnlich. Diese Methode mußte der Wissenschaft offenbar Schaden bringen, da statt der ihr eigentümlichen Weise der Begründung eine fremde gewaltsam eingeführt wurde. Die Art, wie Euklid seine Methode durchgeführt hat, verdient zwar Bewunderung; trotzdem kann sein Verfahren heute nur als glänzende Verkehrtheit betrachtet werden.

Dies Verkehrtheit wird verständlich im Hinblick auf die damalige Philosophie. In jener Zeit erkannte man, daß Angeschautes und Gedachtes sowie die einzelnen Sinne einander oft widersprechen, und folgerte daraus, daß nur das logische Denken zur Wahrheit führen könne. In unserer Zeit aber hat Kant die Unabhängigkeit der räumlichen Anschauung von den Sinnen nachgewiesen und dadurch einen Umschwung in der Behandlung der Mathematik vorbereitet. Das Vorgehen des Euklid erscheint als unnötige Vorsicht. Was wir beim Anschauen einer Figur als notwendig erkennen, erkennen wir gemäß dem Satze vom Grunde des Seins, nicht dem vom Grunde des Erkennens, der vor jenem keinerlei Vorzug hat. Wir bleiben daher bei der der Mathematik eigentümlichen Begründung. Ein Beweis

besteht nunmehr nur in der Analyse des Gedankenganges, der uns zur Erkenntnis der geometrischen Wahrheit geführt hat. Als Beispiel dient die bereits bekannte Figur zum Beweise des Pythagoreischen Lehrsatzes.

Soll diese Methode durchdringen, so muß man zunächst das Vorurteil beseitigen, daß logisch bewiesene Wahrheit einen Vorzug habe vor anschaulich erkannter. Demnach haben auch die Axiome nicht mehr unmittelbare Evidenz als jeder andere geometrische Lehrsatz, sondern nur mehr Einfachheit durch geringeren Gehalt. Wer eine Grenze zieht zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem zu Beweisenden, handelt willkürlich. Wenn man aber einem Lehrsatze einen logischen Beweis hinzufügt, so stärkt er nicht die Überzeugung von der Wahrheit des Satzes. Er beweist nur das, wovon man bereits auf eine andere Art völlig überzeugt worden war. „Insofern gleicht er einem feigen Soldaten, der dem von andern erschlagenen Feinde noch eine Wunde versetzt und sich dann rühmt, ihn erlegt zu haben." Die unmittelbare Anschauung ist also der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit.

Aus diesen Ausführungen Schopenhauers geht klar hervor, daß seine Absicht eine andere geworden ist wie die im Satze vom Grunde Kap. 6 § 39 angegebene. Was er damals in Abrede stellte, vertritt er jetzt wiederholt und eindringlich. Er behauptet, eine neue geometrische Beweismethode gefunden zu haben.

Diese Behauptung hält er auch aufrecht in der „Kritik der Kantischen Philosophie" (die transzendentale Ästhetik, zweiter Absatz) und in den Ergänzungen zum ersten Buch der Welt als Wille und Vorstellung Kap. 13.

Die hier besprochene verkehrte Beweismethode, äußert Schopenhauer, hat man nur auf die Geometrie angewandt, nicht auf die Arithmetik. (Stellen in Schopenhauers Werken, die sich auf Arithmetik beziehen sind folgende: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" Kap. 6 § 38 und 39 Absatz 2, „Die Welt als Wille und Vorstellung" erstes Buch § 15 Absatz 5, „Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen zum ersten Buch" Kap. 4 Absatz 6.)

Die Sätze der Arithmetik sind aus der reinen Anschauung gefolgert. Der Arithmetik liegt nämlich die Zeit als Anschauungsform zugrunde wie der Geometrie der Raum. Dieses Verhältnis zwischen

Arithmetik und Zeit ist zwar nicht so in die Augen fallend wie das zwischen Geometrie und Raum, es läßt sich jedoch nachweisen.

Das Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit, beruht also auf Sukzession. Diese ist aber nur in der Zeit möglich. Also ist die Zeit die alleinige Anschauungsform der Arithmetik. Die Anschauung der Zahlen geschieht allein in der Zeit.

Dieser Tatsache geben auch die Sprachen Ausdruck, indem überall das mehrfache Setzen durch das Wort „mal" bezeichnet wird. Bereits Aristoteles ist der Ansicht gewesen, daß zwischen Zahl und Zeit eine enge Beziehung bestehe. Wäre aber die Zeit nicht die alleinige Anschauungsform der Arithmetik, so hätten die Sätze dieser Wissenschaft keine unfehlbare Gewißheit.

Die soeben dargestellte Behauptung vertritt Schopenhauer mit der größten Entschiedenheit, indem er über einen Gegner dieser Meinung mit übeln Schimpfreden herfällt (jener besitze die Dreistigkeit, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die er nicht verstehe).

Aus der Anschauungsform der Zeit folgen als synthetische Sätze a priori alle Sätze der Arithmetik, so z. B. $7 + 5 = 12$. Dieser Satz ist kein identischer Satz, wie Herder geglaubt hat, sondern nach Kants Entdeckung ein synthetischer Satz a priori. Dagegen ist $12 = 12$ ein identischer Satz. Das Zählen ist die einzige arithmetische Operation. Hierauf beruft man sich bei jedem Satze, statt ihn zu beweisen wie in der Geometrie, und so wird jeder Satz zum Axiom. Die ganze Arithmetik besteht nur in methodischer Abkürzung des Zählens. Weil das Zählen aber in der Zeit allein geschieht und mit empirischer Anschauung nichts zu tun hat, brauchte man den Sinnentrug auch nicht zu fürchten, vermied den in der Geometrie eingeschlagenen Irrweg und überließ es der reinen Anschauung, die Überzeugung von der Richtigkeit der Sätze hervorzurufen.

Es wird also allgemein in der Mathematik jeder Satz für sich allein erkannt, er ist eine unmittelbar begründete Wahrheit und wird nicht auf andere bereits anerkannte zurückgeführt.

Anders verhält es sich in der Logik (diesen Gegenstand betreffende Stellen in Schopenhauers Werken sind: „Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" Kap. 5 § 30 und 33, „Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen zum ersten Buch" Kap. 9). Die Logik ist die Lehre vom menschlichen Denken. Ihr liegen vier Denkgesetze, metalogische Wahrheiten, zugrunde. Diese

sind: 1. Ein Subjekt ist gleich der Summe seiner Prädikate (Satz der Identität). 2. Einem Subjekt kann ein Prädikat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden (Satz vom Widerspruch). 3. Von jeden zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Prädikaten muß jedem Subjekt eines zukommen (Satz vom ausgeschlossenen Dritten). 4. Die Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm als seinen zureichenden Grund (Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens).

Die drei ersten Gesetze lassen sich auch in das eine zusammenfassen: jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen.

Diese Denkgesetze sind durch Induktion gewonnen und sind als Wahrheiten zu bezeichnen. Aus diesen logischen Grundwahrheiten fließen als aus ihren Prämissen alle logischen Wahrheiten; z. B. folgt der Satz „ein Dreieck ist ein von drei Linien eingeschlossener Raum" aus dem Satze der Identität. Im gewöhnlichen Leben wird man sich nicht immer dieser Beziehung bewußt, haben doch viele Menschen diese Sätze nie gehört; trotzdem sind alle logischen Wahrheiten durchaus von ihnen abhängig, wie z. B. die Wahrheit, daß jeder Körper fällt, wenn man ihm die Unterlage nimmt, abhängig ist von dem Satze „alle Körper streben zum Mittelpunkt der Erde". Eine logische Wahrheit ist darum durchaus nicht unmittelbar wahr, sondern sie ist auf ein anderes Urteil gegründet.

Überblicken wir zum Schlusse noch einmal Schopenhauers Auffassung von dem Verhältnis der mathematischen Begründung zur logischen, so erscheint sie der allgemein anerkannten gerade entgegengesetzt. Die mathematischen Wahrheiten sind unmittelbar gewiß, sind nicht Folgen aus einigen wenigen Urteilen, wohl aber die logischen. In der Mathematik herrscht der Satz vom Grunde des Seins völlig verschieden vom Grunde des Erkennens, der in der Logik gilt.

Es ist vorauszusehen, daß wir dieser Ansicht nicht beistimmen. Wir behandeln wiederum zunächst Schopenhauers Auffassung von der geometrischen Begründung.

Für das Verständnis des Folgenden ist es notwendig, daß wir auf die fundamentalen geometrischen Begriffe des Punktes, der Geraden, der Ebene und des Raumes eingehen. Die übliche Darstellung ist die folgende: Punkt, Gerade, Ebene, Raum sind Grundbegriffe

der Geometrie. Als solche lassen sie sich nicht auf andere Begriffe zurückführen, sind also nicht mit Worten zu definieren wie etwa der Kreis als Ort der Punkte in einer Ebene, die von einem gegebenen Punkte einen gegebenen Abstand haben; sie stammen vielmehr aus der Anschauung. Ihre Bedeutung läßt sich nur umschreiben, z. B. der Punkt hat keine, die Gerade eine einfache, der Raum eine dreifache Ausdehnung. Diese Umschreibungen können aber die Anschauung nicht entbehrlich machen, sie sind vielmehr selber sinnlos, wenn man nicht auf die Anschauung zurückgeht. Weil nun diese Begriffe sich nicht definieren lassen, hat man sie behandelt, als ob sie nichts enthielten. Man sagte:

Zwischen diesen Grundbegriffen bestehen einige Beziehungen, die nicht logisch notwendig, nicht in den Begriffen enthalten, darum nicht beweisbar sind. Man nennt sie Axiome oder Postulate. Beispiele hierfür sind: jede Gerade ist durch zwei Punkte bestimmt; durch zwei Punkte läßt sich stets eine Gerade legen; zwischen zwei Punkten einer Geraden liegen stets noch weitere Punkte der Geraden.

Die Auffassung ist also die:

Zuerst sind die Begriffe und dann die Postulate, die auch anders denkbar sind, wenn wir die Begriffe festhalten.

Gerade diese Erwägung hat Kant zu seiner Lehre von den synthetischen Urteilen veranlaßt.

Die soeben dargestellte und ganz allgemein anerkannte Auffassung muß ich aufs entschiedenste bekämpfen.

Die vier Grundbegriffe sollen aus der Anschauung stammen. Man wird darum erwarten, daß sie mancherlei enthalten, was sich in Worten ausdrücken läßt. Dies ist doch bei allen anderen der Anschauung entnommenen Begriffen der Fall. So haben wir einen Begriff vom Pferde. Nach diesem Begriff hat das Pferd vier Beine, Kopf Schwanz, Haut, Blut, Knochen. Kant erklärte, zwischen den Begriffen Pferd, Hund, Baum einerseits und Punkt, Gerade, Ebene, Raum andererseits sei ein wesentlicher Unterschied, insofern jene aus der empirischen, diese aus der reinen Anschauung stammten. Eine Erörterung dieser Lehre führt vom Thema ab.

Jedenfalls erkenne ich keinen Grund zu dieser Trennung. Den Begriff der Geraden wie des Pferdes bildet sich jedermann, nachdem er gerade Linien und Pferde gesehen hat, indem er von Zufälligkeiten absieht. Wie nun das Pferd nach meinem Begriffe vier Beine hat,

so hat die Gerade nach meinem Begriff unendlich viele Punkte, zwischen zwei Punkten liegen nach meinem Begriff wieder andere, zwei Gerade haben nach meinem Begriff höchstens einen Punkt gemeinsam usw.

Darum behaupte ich: Die Postulate sind in meinen der Anschauung entnommenen Begriffen enthalten, wenn sie auch nicht im Worte stecken; sie sind eine Erläuterung der anschaulichen Begriffe. Die Behauptung, die Gerade sei durch zwei Punkte nicht bestimmt, ist ebenso unlogisch wie die, das Pferd, d. h. wie ich es, von Zufälligkeiten abgesehen, begreife, habe keine Beine. Die Mathematiker verwickeln sich in einen Widerspruch, indem sie einmal Punkt, Gerade, Ebene behandeln, als wären es bloße Wörter, ein andermal ihnen einen anschaulichen Inhalt zuschreiben; denn sonst wären ja die Axiome auch sinnlos. Ihr Vorgehen ist etwas Halbes.

Danach verurteile ich also Schopenhauers Aussage, ein rechtwinkliges, gleichseitiges Dreieck enthalte keinen logischen Widerspruch. Für den, der diese Behauptung nachprüft, ergibt sich, daß nach dem Begriff des Dreiecks die obige Zusammenstellung ein logischer Widerspruch, durch den Begriff logisch ausgeschlossen ist. Notwendig ist eben, daß Dreieck, Gerade, Punkt keine bloßen Wörter sind, sondern daß man sich darunter etwas vorstellt. Stellt man sich unter einem Dreieck nichts vor, enthält der Begriff nichts, so findet freilich kein Widerspruch statt. Das ist jedoch Schopenhauers Absicht nicht gewesen.

Jetzt könnte aber jemand einwenden: Durch die Nicht-Euklidische Geometrie ist hinreichend dargetan, daß das Parallelenaxiom keine logische Notwendigkeit ist.

Allerdings ist es nicht notwendig, daß ich mir den Begriff Pferd bilde, wo ein Pferd ein Wesen mit einem Kopf ist. Ich kann mir durchaus einen Begriff von einem Wesen ohne Kopf bilden.

So ist es auch nicht logisch notwendig, daß ich mir die geometrischen Begriffe Gerade und Ebene so bilde, wie ich sie mir einmal gebildet habe.

Das Parallelenaxiom kann ich z. B. verändern. Dann bleiben aber eben die aus der Anschauung gewonnenen Begriffe nicht so, wie sie waren. Die Nicht-Euklidische Geometrie beweist nur, daß das Parallelenaxiom nicht bereits in den andern Axiomen enthalten ist, wie der Satz „zwei Gerade schneiden sich höchstens in einem Punkte“ in dem Satze enthalten ist „eine Gerade ist durch zwei Punkte be-

stimmt". Daß in der Nicht-Euklidischen Geometrie unsere anschaulichen Begriffe Punkt, Gerade, Ebene bestehen bleiben, behauptet im Grunde niemand. Die Nicht-Euklidische Geometrie ist zunächst ein bloßes Wortgebäude, solange man nicht unsere Begriffe Gerade und Ebene durch irgendwelche andere anschauliche Begriffe ersetzt. Eine Art der Nicht-Euklidischen Geometrie wird neuerdings auf der Kugel interpretiert. Die Kugelfläche vertritt die Ebene, die größten Kugelkreise vertreten die Geraden.

Dies ist mir der beste Beweis für die Richtigkeit meiner hier dargelegten Auffassung.

Die Axiome sind also zu sondern von den übrigen Lehrsätzen der Geometrie, sie erläutern den Inhalt der geometrischen Grundbegriffe.

Wenn danach Schopenhauer den Axiomen den Vorrang vor den Lehrsätzen streitig machte, mußte er auch behaupten, die fundamentalen Begriffe hätten keinen Vorzug vor den übrigen, der Begriff des Kreises, der Ellipse, des Cassinischen Ovales, der Archimedischen und logarithmischen Spirale, alle stammten sie ebenso unmittelbar aus der räumlichen Anschauung wie die Begriffe Punkt, Gerade, Ebene.

Diese Behauptung wird jedermann für töricht erkennen. Es wird viele Leute geben, die ein Oval, das ihnen gezeichnet vorliegt, für eine Ellipse halten, und die verschiedenen Arten der Spiralen sind offenbar nicht aus der Anschauung abstrahiert, sondern sie sind dadurch entstanden, daß man zwischen der Entfernung r eines veränderlichen von einem festen Punkte und dem Winkel a, den die Verbindungsgerade mit einer festen Anfangsrichtung bildet, allemal eine andere Beziehung $r = f(a)$ festsetzte.

Man gebe also zu, daß nur die Begriffe Punkt, Gerade, Ebene, Raum aus der Anschauung abstrahiert, die weiteren aber von diesen abgeleitet seien, wenn auch vielfach die Anschauung die Anregung zur Begriffsbildung gegeben habe. Dann folgt auch daraus, daß man die Sätze über Ellipsen, Ovale, Spiralen nicht aus der Anschauung gewonnen haben kann, wenngleich sie vielfach wiederum die Anregung zur Erkenntnis dieser Sätze gegeben haben mag. Der Behauptung, es sei willkürlich, welche Sätze man für Axiome erkläre und welche für abgeleitete, würde die zur Seite treten, es sei willkürlich, welche Begriffe man für die fundamentalen, welche für die

abgeleiteten erkläre. Man möge also beispielsweise die logarithmische Spirale, das Oval, die Hyperbel zugrunde legen und aus ihnen ein Begriffssystem und eine Geometrie aufbauen. Das wird niemand unternehmen wollen.

Immerhin soll das zugestanden werden, daß in gewissem Sinne die Grenze zwischen Axiomen und abgeleiteten Sätzen nicht vollkommen scharf ist; man kann in einem vollständigen System von Axiomen wohl eines durch ein anderes ersetzen, doch in engen Grenzen. Nicht etwa kann der Satz „der Kreis ist durch drei Punkte bestimmt" an die Stelle des Satzes treten „die Gerade ist durch zwei Punkte gegeben". Aber die beiden Sätze „die Gerade ist durch zwei Punkte gegeben" und „zwei Gerade schneiden sich höchstens in einem Punkte" enthalten einander gegenseitig. Denn nach dem zweiten Satze können zwei Gerade, die durch zwei Punkte gehen, nicht verschieden sein; nach dem ersten Satze können zwei verschiedene Gerade sich nicht in zwei Punkten schneiden.

Die Zahl der Sätze, die man unmittelbar als wahr erkennt, oder vielmehr der Sätze, die die Grundbegriffe erläutern, ist eine kleine.

Unter diesen ein System untereinander unabhängiger Sätze auszuwählen, die die übrigen zur Folge haben, ist freilich nur von theoretischem Interesse und kann die Überzeugung von der Wahrheit eines der Sätze nicht beeinflussen. Es gehören diese auch zu den schwierigsten mathematischen Untersuchungen, und sie können uns hier nicht beschäftigen.

Wenn aber jemand untersucht, ob das Parallelenaxiom bereits eine Folge der übrigen von Euklid aufgestellten Axiome oder von ihnen unabhängig ist, kann man ihn darum doch nicht tadeln, sondern viele werden ein Interesse daran haben. Als Verkehrtheit ist es allerdings zu betrachten, wenn er durch einen Beweis seine Überzeugung von der Richtigkeit des Axioms zu stützen sucht. Die Axiome sind weiter nichts als eine Beschreibung unserer Bewußtseinsinhalte. Darum ist es ebenso unsinnig, daß sie unrichtig sein könnten, wie es keinen Sinn hat, zu sagen: daß ich zuweilen die Empfindung der roten Farbe habe, ist nicht wahr. Deshalb ist auch die Trennung einer reinen Anschauung von einer empirischen unnötig. Die Sinnendata sind stets wahr. Die Behauptung des Gegenteils ist sinnlos. Man täuscht sich nur zuweilen, wenn man aus ihnen Schlüsse zieht. So glaubt ein Kind, sein Spiegelbild greifen zu können, und täuscht

sich darin, nicht aber täuscht es sich darin, daß es sein Spiegelbild sieht.

Die Versuche, auch die Axiome zu beweisen, rühren davon her, daß man den Raum für objektiv, von jeglichem Subjekt unabhängig existierend gehalten hat. Kant hat diese Veranlassung beseitigt.

Wir trennen also die Axiome mit den Grundbegriffen von den abgeleiteten Sätzen, die zu den abgeleiteten Begriffen gehören.

Wir müssen demnach Schopenhauers Auffassung als durchaus unberechtigt ablehnen, weil die von ihm verkündigte Erkenntnisart nicht denkbar ist. Man müßte sonst der Platonischen Auffassung huldigen, daß alle mathematischen Begriffe von Anbeginn sich im menschlichen Bewußtsein vorfinden, während wir doch erleben, daß neue Begriffe gebildet werden.

Aber, könnte jemand sagen, bei der Gegenüberstellung seiner und der Euklidischen Beweise schien er doch zu seiner Behauptung berechtigt zu sein. Wir werden deshalb diese Beweise einer näheren Untersuchung unterziehen.

Als erstes Beispiel betrachten wir das Dreieck mit gleichen Basiswinkeln.

Schopenhauer wirft Euklid vor, sein Beweis sei derart, daß man die Richtigkeit der Behauptung zwar nicht leugnen, den Grund aber nicht einsehen könne; darum habe man hinterher ein Gefühl wie nach einem Taschenspielerstreich. Wie kommt Schopenhauer zu dieser Aussage?

Der Grund scheint mir in folgendem zu liegen.

Geht man den Euklidischen Beweis Satz für Satz durch, so verliert man den Überblick über den Beweis, auch erkennt man nicht sofort, aus welchem Grunde die Hilfslinien gezogen werden. Übersieht man den Beweis nicht, so hat man freilich am Schlusse kein Gefühl der Befriedigung. Diesen Überblick kann man sich aber hinterher an der Hand der Figur herstellen und auch leicht einsehen, wie Euklid zu seinem Beweise gekommen ist, etwa auf folgende Art.

Gesetzt, bei Gleichheit der Basiswinkel wären die Schenkel nicht gleich. Dann findet sich vielleicht ein Widerspruch gegen die bisherigen Sätze. In der Geometrie stützen wir uns in der Regel auf die Kongruenzsätze. Darum müssen wir kongruente Dreiecke herstellen. Auf dem längeren Schenkel tragen wir den kürzeren ab und verbinden den Endpunkt mit der gegenüberliegendekn Ecc.

Dann sehen wir, daß zwei Dreiecke in zwei Seiten und dem eingeschlossenen Winkel übereinstimmen, also kongruent sind. Das ist aber unsinnig, da das eine kleiner ist wie das andere. Also können die Schenkel nicht von verschiedener Länge sein.

Den ganzen Beweis übersieht man bei einem Blick auf die Figur, unbegründet sind keine Hilfslinien gezogen.

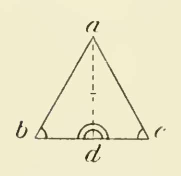
Schöner ist allerdings noch der gegenwärtig übliche Beweis.

Wir suchen zwei kongruente Dreiecke zu erhalten, in denen $a\,b$ und $a\,c$ homologe Stücke sind. Dazu fällen wir das Lot $a\,d$. Dann sind die beiden Teildreiecke kongruent nach dem zweiten Kongruenzsatz, also $a\,b = a\,c$.

Dieser Beweis ist direkt, jener indirekt. Euklid hat jedoch auch in der Regel direkte Beweise geliefert. Die Methode ist also die Euklidische.

Man erkennt den Satz bei einem Blick auf die Figur so schnell und richtig wie auf Schopenhauers Begründung hin.

Schopenhauers Begründung verdient wohl Anerkennung, doch keinen Vorzug vor dem letzteren Beweise. Dieser lehrt aber noch, daß man mit den Kongruenzsätzen auch den vorliegenden Satz gelten lassen muß, was Schopenhauer nicht zu unserer Kenntnis bringt.

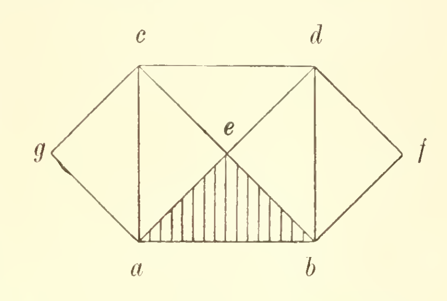


Die Art der Begründung (es ist kein Grund vorhanden, warum der eine Schenkel länger sein sollte wie der andere) ist anders wie bei Euklid. Damit ist aber keine neue Methode der Begründung geliefert. Wie sollte ich diese Art der Begründung etwa anwenden bei dem Satze „ein Kegelschnitt ist durch fünf Punkte bestimmt?" Bei dem zweiten Beispiel ist der Gang des Beweises bei Euklid ebenso zu rechtfertigen wie beim ersten Beispiel. Euklid sucht zwei kongruente Dreiecke zu erhalten, in denen der Winkel a und ein Teil des Winkels $a\,c\,f$ als homologe Stücke auftreten. Zu übersehen ist der Beweis an der Figur augenblicklich.

Schopenhauers Beweis ist vielleicht noch kürzer und näherliegend, und der schönste, der zugleich am meisten aussagt, ist der auf den Schulen gebräuchliche. Sie befolgen aber alle dieselbe Methode. Von einer gänzlich neuen Art der Beweisführung ist nicht die Rede.

Es bleibt noch das dritte Beispiel zu erledigen.

Schopenhauer sagt, der Beweis solle nunmehr lediglich in der Analyse des Gedankenganges bestehen, der uns zur Erkenntnis der geometrischen Wahrheit geführt habe. Wer seinen Gedankengang verfolgt, sieht, daß er auf die folgende Weise zur Erkenntnis des betreffenden Satzes gelangt ist. Das Quadrat über der Hypotenuse ist $a\,b\,c\,d$, bestehend aus den vier Dreiecken $a\,e\,b$, $b\,e\,d$, $d\,e\,c$, $c\,e\,a$. Es ist $\triangle\, a\,e\,b \cong a\,g\,c$, $\triangle\, c\,d\,e \cong d\,f\,b$ nach dem dritten Kongruenzsatze. Folglich ist $a\,b\,c\,d = e\,d\,f\,b + g\,c\,e\,a$.



Das ist aber durchaus die Euklidische Demonstriermethode. An einer günstig gezeichneten Figur übersieht man freilich alles viel schneller, als man es mit Worten ausdrücken kann. Der Mensch spricht viel langsamer und umständlicher, als er zu denken fähig ist. Liest man darum den in Worten ausgedrückten Beweis, so verliert man leicht die Übersicht, was beim Anblick einer ausdrucksvollen Figur nicht der Fall ist. Eine neue Methode der geometrischen Begründung hat also Schopenhauer nicht im mindesten angegeben.

Höchstens könnten wir aus seinen Ausführungen lernen, wenn wir es nicht schon wüßten, daß man sich bei einem geometrischen Beweise stets einer guten Figur bedienen soll und es eine recht unvollkommene auf Stelzen einhergehende Methode bleibt, einen geometrischen Beweis lediglich in Worten auszudrücken, wenn wir Menschen auch vielfach dazu gezwungen sind.

Wie Schopenhauer behaupten konnte, daß Euklids Beweise nur für die zum Beispiel aufgestellte Figur gelten sollten, nicht aber allgemein, ist mir unverständlich. Denn es ist in den angeführten Beweisen stets von einem beliebigen Dreieck die Rede. Der Beweis gilt für jedes Dreieck, welches auch vorliege.

Nachdem wir also festgestellt haben, daß hinter Schopenhauers Ankündigungen nichts steckt, empfinden wir es als eine große Anmaßung, daß er hochmütig Euklids Methode für eine glänzende Verkehrtheit, dessen Beweise für Taschenspielerstreiche erklärt. Aus dem dritten Beispiele, das er sowohl in der Abhandlung „Über die

vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde" wie im ersten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" anführt, geht klar hervor, daß er sich nicht eingehend oder sehr erfolglos mit dem Gegenstand beschäftigt hat. Dieselbe Anmaßung, die die spekulative Philosophie gegenüber der Naturwissenschaft zeigt, zeigt Schopenhauer gegenüber der Geometrie.

Die Methode der Arithmetik hingegen erklärt Schopenhauer für unanfechtbar. Aber er tut das nur darum, weil er diese Methode anders als allgemein üblich auffaßt. Der Ursprung dieser Auffassung ist aus der Behauptung herzuleiten, daß die Zeit als alleinige Anschauungsform der Arithmetik zugrunde liege. Wir untersuchen also zunächst, ob hieran etwas Wahres sei, und stellen gleichzeitig die Grundlagen der Arithmetik fest.

Wenn wir den von Schopenhauer erbrachten Beweis betrachten, müssen wir rügen, daß er nur vom Zählen nachgewiesen hat, es sei nur in der Zeit möglich. Das Zählen ist aber nicht der Gegenstand der Arithmetik, sondern die Zahlen. Arithmetik ist also die Lehre von den Zahlen. Das Zählen ist ein Reden von den Zahlen, das Feststellen einer Zahl und freilich wie jedes Sprechen nur in der Zeit möglich. Mit demselben Rechte könnte man sagen, Lehrsätze aufstellen, Beweise führen und Linien ziehen sind die Grundoperationen der Geometrie. Das alles ist nur in der Zeit möglich. Folglich liegt die Zeit als einzige Anschauungsform der Geometrie zugrunde.

Wollen wir der vorgelegten Frage auf den Grund gehen, so müssen wir untersuchen, woher die Zahlen stammen. Woher stammen die Begriffe der Einheit und Vielheit? Die Antwort wird lauten: aus räumlicher und aus zeitlicher Anschauung.

Im Raume kenne ich den Begriff der Einheit, ein Punkt, eine Gerade, eine Ebene, ein Kreis, und den der Vielheit. Denn der Raum enthält eine unendliche Anzahl von Punkten, Geraden, Ebenen. Diese Vielheiten hat man in enge Beziehungen zu den Zahlen gebracht, indem man jedem Punkte eine Zahl, ein Zahlenpaar, ein Zahlentripel zuwies. Es ist unverkennbar, daß die räumliche Anschauung eine wesentliche Rolle bei der Entwicklung der Zahlbegriffe gespielt hat. Hier erinnere ich einmal an die Definition der Irrationalzahlen durch einen Schnitt in den rationalen Zahlen. Der Vortragende wird wohl immer eine Gerade zeichnen und auf ihr die Zahlen durch Punkte markieren. Bereits das Wort Schnitt ist aus der räumlichen

Anschauung hergenommen. Man denkt sich die Gerade an einer Stelle zerschnitten und z. B. auf dem einen Stück der Geraden alle negativen rationalen Zahlen und solche, deren Quadrat kleiner als 2 ist, auf dem andern Stück alle übrigen rationalen Zahlen. Die durch diesen Schnitt definierte Zahl nennt man dann $\sqrt{2}$. Doch schon der Zusammenhang der ganzen Zahlen mit der räumlichen Anschauung ist offenbar. Zunächst ist unser Zahlensystem auf der Grundzahl 10 aufgebaut, weil wir 10 Finger haben und alle Anfänger im Rechnen sich die einfachsten Zahlenverhältnisse räumlich an den Fingern verdeutlichen.

Wenn der Lehrer den Schülern klarmachen will, was die Drei bedeute, zeichnet er drei Striche an die Tafel, hebt drei Finger in die Höhe, weist auf einen Komplex von drei Kugeln, will er ihnen klarmachen, was die Vier bedeute, zeichnet er noch einen Strich, legt noch eine Kugel dazu, hebt einen weiteren Finger in die Höhe. Dieser Methode ist auch das Zählenlernen angepaßt. Man lernt: eins und eins dazu ist (heißt) zwei, zwei und eins dazu ist (heißt) drei, drei und eins dazu ist (heißt) vier. Stützte sich der Lehrer auf die zeitliche Anschauung, dann müßte er etwa dreimal hintereinander auf den Tisch schlagen, dreimal den Arm heben. Möglich ist diese Methode. Denn auch in der bloßen Zeit kennen wir Einheit und Vielheit. Wir unterscheiden einen Ton und mehrere hintereinander erklingende Töne. Ferner kennen wir sogar Einheit und Vielheit, die weder durch Raum noch Zeit getrennt sind. Beim Hören eines Klanges trennt mancher die einzelnen Töne voneinander, gleichzeitig kann er das Rollen eines Wagens, das Sausen des Windes vernehmen, Schmerz empfinden usw. Die Behauptung, daß der Mensch zu einer Zeit nicht mehrere Bewußtseinsinhalte haben könne, ist unrichtig. Die räumliche Anschauung ist der deutlichste Ausdruck für die Vielheit der Bewußtseinsinhalte zur selben Zeit.

Wenn die Zeit alleinige Anschauungsform der Arithmetik wäre, müßte man auch allein Zeitabschnitten Zahlen zuordnen. Alle exakten Zeitmessungen gehen aber auf Raummessungen zurück, so die Zeitmessungen durch die Bewegungen der Gestirne (Rotation der Erde, Mondbewegung, Bewegung der Erde um die Sonne), ferner die Zeitmessungen durch Sand-, Pendel- und Federuhren. Die Länge eines Zeitabschnitts wird unmittelbar nur geschätzt, und zwar nach Zeitpunkt und Individuum recht verschieden. Alle exakten Messungen sind räumliche Messungen, auch das Wägen.

Ist somit die räumliche Anschauung nicht die einzige Quelle für die Bildung der Zahlbegriffe, so gebührt ihr doch der Vorrang, wie bereits aus den angestellten Betrachtungen hervorgeht.

Dies drückt auch die Sprache aus. Schopenhauer gibt an, das mehrfache Setzen werde durch das Wort mal bezeichnet, und damit weise die Sprache auf die zeitliche Anschauung hin. Das soll zugegeben werden. Es muß aber hinzugefügt werden, daß die Grundoperation der Arithmetik nicht das Multiplizieren, sondern das Addieren, das Hinzufügen ist. Hiermit wird aber wiederum auf den Raum verwiesen, ebenso durch das Teilen. Indem ich einer Einheit eine weitere hinzufüge, meine ich nicht, daß die letztere vorher nicht dagewesen wäre, ich habe sie vorher nur nicht betrachtet. Wenn es sich vollends darum handelt, das Verhältnis zweier Zahlen anzugeben, spricht man von „größer" und „kleiner". Die Beziehung dieser Wörter zum Raume ist klar.

Es soll schließlich noch auf den Widerspruch aufmerksam gemacht werden, einmal anzugeben, Einheit und Vielheit gebe es nur in der Zeit, und ein andermal zwei Zahlen als gleichzeitig existierend zu behandeln.

Das Ergebnis ist also:

Die Zahlbegriffe als der einzige Gegenstand der Arithmetik stammen in erster Linie aus der räumlichen, erst in zweiter Linie aus der zeitlichen Anschauung, und drittens sind sie möglich ohne Unterscheidung von Raum und Zeit.

Bestehen jetzt zwischen den Zahlbegriffen axiomatische Beziehungen in dem bisher bei den Mathematikern geltenden Sinne? Diese Frage ist zu verneinen. Was Schopenhauer für Sätze hält, sind Definitionen.

Habe ich einen Strich und mache noch einen dazu, so nenne ich das Ergebnis zwei Striche. Ein Satz wäre es, wenn ich den Begriff „zwei Striche" auf andere Art gewonnen hätte. Es scheint also wiederum die Platonische Lehre Schopenhauer bei seinem Irrtum beeinflußt zu haben. Wenn mir drei Kugeln gegeben sind und ich vier hinzufüge, d. h. laut Definition eine, noch eine, noch eine und noch eine Kugel, nenne ich das Resultat sieben Kugeln. Ebenso verstehe ich unter „vier Kugeln vermindert um eine Kugel" nichts anderes als drei Kugeln. Ferner wird die Multiplikation durch die Addition definiert. Darum ist 3 . 7 laut Definition 7 vermehrt um 7 vermehrt um 7 gleich 21.

Die Grundlagen der Arithmetik sind also folgende:

Aus der Anschauung stammt der Begriff der Einheit. Damit ist gemeint, daß irgendein Ding sich gegen andere abhebe, wiederum ein weiteres gegen die übrigen usw. Dieser Begriff der Einheit bildet allein die anschauliche Grundlage der Arithmetik. — Vielleicht könnte man sich auch folgendermaßen ausdrücken. Was vermehrt um die Einheit, vermindert um die Einheit bedeuten solle, müsse durch Anschauung gezeigt werden. Der Satz „zwei vermehrt um zwei gleich vier“ sei dann enthalten in dem Begriffe „vermehrt um“, der Satz „fünf vermindert um zwei gleich drei“ in dem Begriffe „vermindert um“. In diesen Begriffen steckten dann weiter das kommutative und das assoziative Gesetz usw.

Von „vermehrt um“, „vermindert um“ als Grundbegriffen zu sprechen, ist aber nicht recht angebracht, da sie sich auf die Behandlung des arithmetischen Gegenstandes beziehen, nicht selber Gegenstand der Arithmetik sind. — Wenn man also hiervon absehen will, hat man nur einen Grundbegriff und nicht vier wie in der Geometrie. Darum kann es keine arithmetischen Axiome geben, auch nicht in dem von mir vertretenen Sinne. Denn ein Axiom muß immer mindestens zwei der Grundbegriffe verbinden. Es haben wohl manche gesagt, Gleiches zu Gleichem addiert gibt Gleiches, sei das einzige arithmetische Axiom. Dies ist ein Irrtum. Daß ein Ding sich selber gleich ist, niemals einem andern Dinge, steckt im Begriffe der Gleichheit, $a = a$, $b = b$ und ebenso $a + b = a + b$. Die elementaren Sätze wie $7 + 5 = 12$ oder das assoziative und das kommutative Gesetz sind nur Ausdrücke der Definitionen, sind identische Sätze.

In der weiteren Entwicklung der Arithmetik, unter Arithmetik ist hier die gesamte Analysis verstanden, wird ein System von Begriffen aufgestellt, und aus den Definitionen werden die Beziehungen zwischen ihnen streng logisch gefolgert, d. h. bewiesen. Die Überzeugung von der Richtigkeit eines arithmetischen Satzes gewinnt man durch einen einwandfreien Beweis. Man nehme als Beispiel den Satz „jede Gleichung ungeraden Grades mit einer Unbekannten und reellen Koeffizienten hat mindestens eine reelle Wurzel“. Welch ein Mensch könnte behaupten, die Kenntnis dieses Satzes unmittelbar zu besitzen? oder was nützte ihm auch das Zählen? In jedem Lehrbuch der Analysis findet man zu jeglichem Satze einen Beweis analog den Beweisen in der Euklidischen Geometrie. Diese Tatsache

leugnet Schopenhauer. Will er aber alle Erkenntnis auf Anschauung nur zurückgeführt wissen, die Beweise auf der Anschauung nur letzten Grundes beruhen lassen, dann wäre diese Methode durchaus nicht von der Euklidischen Methode zu unterscheiden, bei der sich letzten Grundes alle Erkenntnis auf der Anschauung, nämlich den Axiomen aufbaut. Schopenhauer bemerkt aber ausdrücklich, daß die Euklidische Methode auf die Arithmetik nicht angewandt worden sei.

Den Grund, aus dem dies nach Schopenhauer geschehen wäre, haben wir oben bereits zurückgewiesen. Es ist ausführlich dargelegt worden, daß die Zahlen durch ein sinnliches Schema repräsentiert werden können und in den Schulen stets räumlich veranschaulicht werden.

Denselben Fehler, den Schopenhauer in der Arithmetik begeht, daß er keinen Unterschied macht zwischen Satz und Definition, begeht er auch in der Logik..

Der Logik müßte die Bemerkung vorangehen: Logik ist der Bericht über das Denken der Menschen. Wahrheit in bezug auf Logik hat nur insofern Sinn, als man diesen Bericht einen wahren, den Tatsachen entsprechenden nennen kann. Die Logik selber lehrt keine Wahrheiten; sie ist eine rein formale Wissenschaft.

Von einem Satze der Identität, der eine Wahrheit enthalte wie etwa das Gravitationsgesetz, zu reden, ist falsch. Die Aussage „ein Ding ist sich selber gleich" enthält nur die Erklärung des Wortes gleich. Daß dieser Satz richtig ist, liegt im Begriff der Gleichheit. Aus einem solchen Satze lassen sich also keine Wahrheiten folgern als darin enthalten, wie etwa aus dem allgemeinen Gravitationsgesetze folgt, daß alle Körper auf der Erde nach deren Mittelpunkt streben. Ebenso verhält es sich mit dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten. Man teilt alles Vorhandene in zwei Klassen, indem man jeder Sache etwas beilegt oder nicht beilegt. Diese Einteilung in zwei Klassen steckt wiederum im Begriff. Darum sind eben nicht drei Klassen. Verkündigt man dies als grundlegende Wahrheit, dann verwirrt man den Begriff Wahrheit. Schopenhauers Fehler ist, daß er die Begriffe „Definition" und „Behauptung" verwischt.

Jede Wahrheit stammt aus der Anschauung. Die Vernunft verarbeitet nur die von der Anschauung übermittelten Wahrheiten. Das Angeschaute wird allerdings von der Vernunft verallgemeinert. Wenn diese Verallgemeinerung jedoch Wahrheit enthalten soll, muß

sie in allen ihren Teilen durch die Anschauung als richtig festgestellt werden. Schopenhauer vertritt zwar diese Meinung, er nimmt aber die Logik davon aus. Deren Grundwahrheiten stammten nicht aus der Anschauung (die Welt als Wille und Vorstellung Buch I § 14 Absatz 2).

Der Satz vom Grunde sagt nur aus, daß der Mensch eine Aussage, die er nicht unmittelbar als richtig erkennt, auf solche, die er anerkennt, zurückgeführt wissen will. Schopenhauer ist dieser Satz aber eine Grundwahrheit, woraus andere abzuleiten wären als darin enthalten. Z. B. das Trägheitsgesetz, das vor Galilei kein Mensch anerkannte und das Galilei aus der Erfahrung gewann, folgert Schopenhauer aus dem Satz vom Grunde.

Indem wir jetzt das gesamte Urteil in wenig Worten zusammenfassen, kommen wir zu diesem Ergebnis:

Mathematische Begründung ist logische Begründung. Mathematik und Logik unterscheiden sich dadurch, daß die erstere einen anschaulichen Gegenstand der Behandlung hat, während die letztere rein formal ist. Im besonderen hat die Arithmetik den Begriff der Einheit zum Gegenstand, die Geometrie die Begriffe Punkt, Gerade, Ebene, Raum. Die Inhalte dieser Begriffe werden durch die Axiome erläutert. Eine Begründung der Axiome hat ebensowenig Sinn wie die Begründung der Existenz der Farbenempfindungen, ihrer Zahl und Art. Die Arithmetik steht der Logik näher als die Geometrie, da ihr Gegenstand, die Einheit, inhaltsleerer ist als der Gegenstand der Geometrie. Aus den Grundbegriffen und Axiomen werden in Geometrie und Analysis neue Begriffe gebildet und die Beziehungen zwischen diesen Begriffen als in ihnen und den Axiomen enthalten, also logisch abgeleitet. Aus der Anschauung schöpft die Mathematik keinerlei Erkenntnis, sondern nur ihr Material.

Demnach gibt es keinen Satz vom Grunde des Seins. Schopenhauers dritte Wurzel des Satzes vom Grunde existiert nicht. Seine Auffassung von dem Verhältnis der mathematischen Begründung zur logischen ist zurückzuweisen, da er nicht einen Grund dafür anzugeben vermag, der der Kritik standhielte. Seine Beweisführung ist demnach als schlecht und unwürdig zu bezeichnen, seine Anmaßung gegenüber Euklid und seinen zeitgenössischen Gegnern zu tadeln.

Fragt man, wie Schopenhauer zu seinen Ansichten gelangt ist, so findet sich leicht die Antwort. In allen Stücken, die hier besprochen

sind, steht er unter dem stärksten Einfluß von seiten Kants. Bemerkt er doch sogar einem Philosophen gegenüber, der die Arithmetik nicht als Wissenschaft der Zeit gelten lassen will, er täte besser an Kant keinerlei Kritik auszuüben. Zu seiner absurden Lehre von der geometrischen Erkenntnis glaubte er gezwungen zu sein, wenn er Kants Lehre von der räumlichen Anschauung folgerichtig fortsetzte („Kritik der Kantischen Philosophie." Die transzendentale Ästhetik, Absatz 2).

Die Geschichte hat indes mit hinreichender Deutlichkeit über Schopenhauers Auffassung geurteilt. Denn die Mathematik ist ihren Weg weitergegangen unbekümmert um Schopenhauer.

XVI.

Worin weicht Thomas bei der Darstellung und Beurteilung Spinozas von Herbart ab?[1])

Von

Dr. phil. **A. Richter.**

Die großen und führenden Geister der Menschheit erheben sich weit über den Durchschnitt ihrer Zeit und eilen ihr gar nicht selten so sehr voraus, daß sie den Kontakt mit ihr völlig verlieren. Sie erschauen Tatsachen und Wahrheiten, für welche die Mitwelt noch nicht reif ist. Tragisch ist gar oft das Geschick dieser Wohltäter der Menschheit. Sie gleichen allermeist der Stimme eines Predigers in der Wüste, sie reden tauben Ohren und finden für ihre Reformen einen sterilen Boden. Nicht immer bleiben sie bloß unerkannt und unbeachtet, gar oft werden sie mißverstanden in ihrem Streben und verachtet. Man hält sie für Zerstörer alter und ehrwürdiger Werte, denn jede Neuerung vollzieht sich nach dem Grundsatze Spinozas: Omnis determinatio est negatio. Deshalb schmäht und verfolgt man die Bahnbrecher des Neuen; und die Segenspender der Menschheit, die Offenbarer neuer Kulturwerte, die Propheten neuer Geisteswelten werden zu Märtyrern ihrer Überzeugungen. Einer späteren Zeit bleibt es vorbehalten, ihren Wert zu bestimmen; erst wenn der Durchschnitt der Menschheit sich zu einer kongenialen Geisteshöhe entwickelt hat, können ihre Ideen reifen und konkret werden. Zu diesen Märtyrern ihrer Überzeugung gehört auch Spinoza. Wohl hatte die Reformation die allbeherrschende Macht der mittelalterlichen Kirchen gebrochen, wohl hatte sie Raum geschaffen für den selbständigen Staat als ersten Kulturträger und für eine von der Religion und Theologie unabhängige Wissenschaft, wohl

---

[1]) Aus einer von der phil. Fakultät Jena gekrönten Preisarbeit.

hatte sie in der Lehre vom allgemeinen Priestertum den Keim zu einer persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit gelegt. Doch die ganze Epoche der Aufklärung war noch nötig, bis man sich zu dem Gedanken einer Toleranz auch der individuellen Überzeugung durchrang. In einer Zeit, wo es noch schwer war, ohne das Schutzdach einer staatlich anerkannten Kirchengemeinschaft zu leben, schon im 17. Jahrhundert, das noch die Scheiterhaufen eines Bruno und Vanini rauchen sah, predigte Spinoza mit begeisterten Worten die persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit, forderte die Denkfreiheit und das res per primas causas intelligere. Aber für diese Ideen war seine Zeit onch nicht reif. Seine Schriften mußten anonym und unter fälschlicher Angabe des Druckortes erscheinen. Für sein Hauptwerk, die Ethik, mußte er die eingeleitete Drucklegung inhibieren. Das Werk konnte erst nach seinem Tode erscheinen. Spinoza wurde des Atheismus verdächtigt, und es wurde ihm schwer, einen Ort zu finden, wo er ungestört in Ruhe und Frieden sein stilles Denkerleben führen konnte. Ein ganzes Jahrhundert blieb Spinoza unerkannt und wenig beachtet, zum Teil war sein Name mit Schmach beladen. Die Briefe seines enthusiastischen Gegners Jakobi „über die Lehre Spinozas“ (1785) leiteten eine philosophische Bewegung ein, die man als Spinozismus bezeichnet hat. Jetzt fand dieser Denker seine Würdigung, und seine Lehre, die von Kant noch völlig unberücksichtigt geblieben war, assimilierte sich dem idealistischen Hauptstrome des Kantianismus, besonders bei Schelling. Denker und Dichter wetteiferten in der Verehrung Spinozas. Spinoza galt und gilt als „der heilbringende Sendbote der mündigen Menschheit“, Goethe schildert mit dichterischer Kraft, wie dem Leser aus den Schriften dieses Denkers eine wahre Friedensluft entgegenwehe, und wie die Lektüre stets eine beruhigende Klarheit über ihn brachte. Schleiermacher ruft begeistert aus: „Opfert mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Universum war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, und darum steht er auch da, allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht“. Gegen diese etwas überschwängliche Verehrung konnte eine Reaktion nicht ausbleiben. Diese verherrlichende und der Geschichte widerstreitende Würdigung suchten Herbart und K. Thomas in nüchterner Besonnenheit auf das historisch zulässige Maß zu reduzieren.

Sie halten Spinoza für bedeutend genug, daß er auch ohne die goldene Aureole, welche der Spinozismus ihm wob, einen bleibenden Ehrenplatz in der Geschichte der Philosophie behalten werde. Doch nicht auf die gemeinsame Gegnerschaft von Herbart und Thomas gegen den Spinozismus wollen wir den Blick richten, nicht einmal die harmonischen Einstimmigkeiten beider in der Auffassung von Spinozas Lehre sollen betrachtet werden, sondern allein die Unterschiede, worin K. Thomas bei der Darstellung und der Beurteilung Spinozas von Herbart abweicht, sollen uns hier beschäftigen.

3. Worin weicht Thomas von Herbart ab?

Nachdem in möglichst objektiver Weise gezeigt worden, wie Herbart und Thomas Spinozas Denksystem auffaßten, lassen sich nun auch die Abweichungen der beiden Auffassungsweisen voneinander leicht darlegen. Hierbei ist der Blick sowohl auf die Darstellung als auch auf die Beurteilung Spinozas zu lenken. Die Beurteilung aber muß sich einerseits auf dessen Persönlichkeit, andererseits auf seine Lehre richten. Wir erhalten somit für die Erörterung dieser Frage eine Dreiteilung: a) die Beurteilung von Spinozas Persönlichkeit, b) die Beurteilung seiner Lehre, c) die Darstellung von Spinozas Lehre.

a) Die Beurteilung von Spinozas Persönlichkeit.

Hierbei richten wir zunächst unseren Blick auf Spinozas Charakter, dann wird seine Qualität als philosophischer Denker erörtert, und endlich ist er in Beziehung zu setzen zu dem Durchschnitt der Zeit, und sein Verhältnis zur Umwelt ist aufzuzeigen, denn in all diesen Punkten weicht Thomas' Urteil über Spinoza von dem Herbarts ab.

α) Herbart sieht in Spinoza den lauteren und fleckenlosen Charakter, dessen Wahrheitsstreben so ernst und aufrichtig ist, und wird dadurch immer wieder versöhnt mit dem Mann, wenn er über dessen Unzulänglichkeit in der Denkerleistung, über die Inkonsequenzen und Widersprüche in seiner Lehre sich entrüsten möchte. Weil dieser sonderbare Mann seine Begierden und Affekte so völlig beherrschte, daß er deren Macht gar nicht spürte, deshalb fänden auch in seinem Systeme die Unterschiede von Gut und Böse eine so geringe Berücksichtigung. Aus seiner Jugendzeit, wo er sich für das Rabbinat der Synagoge vorbereitete, rühre noch der theologische Ornat her, womit er seine Lehre zu umhüllen pflege. Er sei als das letzte Residuum seines Gottes-

glaubens anzusehen. Daher komme auch der Mystizismus, der in seiner Lehre lebe, so daß er bei dem Begriff der Universalsubstanz immer — wenn auch dunkel — die Vorstellung von einer unendlichen Fülle an Realität hätte. Daher rühre es auch, daß er den amor intellectualis so laut preise. Tatsächlich aber sei Spinoza ein sehr nüchterner, ein trostlos nüchterner Denker gewesen. Denn sein Gottesbegriff wußte nichts von einer ethischen Würde und sittlichen Reinheit; seine Gottheit war der blind waltende Naturprozeß. Das denkende Ergreifen der Natureinheit und die Liebe zu Gott war im Grunde doch eine Selbstliebe mit einer rein eudämonistischen Tendenz, und das verständnisvolle suum utile quaerere galt als des sittlichen Lebens letzte Triebfeder. Zusammenfassend kann man sagen: Herbart sah in Spinoza einen wohlmeinenden, gutmütigen, aufrichtig nach Wahrheit strebenden, aber nüchternen und intellektuell etwas eingeengten und eingeschränkten, um nicht zu sagen, beschränkten Charakter. Ganz anders urteilt Thomas. Er sah in Spinoza den intellektuell hochstehenden Denker, der die philosophischen Grundansichten seines Systems (den Automatismus der Körperwelt und des seelischen Lebens) in sonnenklarer Reinheit widerspruchslos erfaßt hatte. Spinoza war ihm ein Mann, der die religiösen Jugendvorstellungen völlig abgestreift hatte, bei dem von einem Mystizismus auch keine Spur zu finden sei, es sei denn, daß man denjenigen, der andere durch absichtliche Verdunkelung seiner wahren Ansichten mystifiziere, einen Mystiker nennen wolle. Allerdings gehört Spinoza für Thomas nicht zu jenen heißblütigen Prinzipienmenschen, die mit Nietzsche das bekannte alte Diktum dahin variieren: Fiat veritas pereat mundus. Er war ihm vielmehr eine schmiegsame Natur, eine Art Realpolitiker, ein Mann des erreichbar Möglichen, er gehörte zur Gruppe der Männer selon les circonstances, die sich scheuen, gar zu offen gegen den Strom zu schwimmen, die auf den großen Haufen erzieherisch in der Weise einwirken wollen, daß sie ihm möglichst viel Zugeständnisse machen und ihn allmählich und schrittweise zu den lichten Höhen der eigenen Erkenntnis hinaufführen.

β) Wie über den Menschen Spinoza, so gehen auch über den Gelehrten die Ansichten auseinander, sowohl in sachlicher als in funktioneller Beziehung. Für Herbart ist Spinoza ein jüdischer Aufklärer. Die Disziplinen der Religion, der Ethik und des Rechtes sind für Herbart in erster Linie die Gebiete, wo Spinoza mit seinen auf-

klärerischen Bemühungen einsetzte. Metaphysiker im eigentlichen Sinne sei Spinoza nicht. Allerdings hätten seine Lehren metaphysische Voraussetzungen und zwar Voraussetzungen eigengeprägter Art und deshalb könne man ihn auch als Metaphysiker betrachten und würdigen, aber vorzugsweise sei Spinoza Religionsphilosoph, und von der Religionsphilosophie aus gingen seine Gedanken in die anderen philosophischen Disziplinen. Thomas hingegen würdigt Spinoza fast ausschließlich als Metaphysiker. Der Fortschritt seines Denkens dem kartesianischen gegenüber bestehe darin, daß er dem Automatismus der Körperwelt einen Automatismus des seelischen Lebens hinzufügte. Hingegen die anderen Gebiete aus Spinozas System, soweit sie nicht direkt mit den metaphysischen Grundbegriffen zusammenhängen, werden von Thomas wenig berücksichtigt. Spinozas Affektenlehre tritt für ihn sehr zurück, und seine politischen Grundansichten werden kaum berührt.

Herbart findet Spinozas Lehre voll von Inkonsequenzen und offenbaren Widersprüchen. Von einer subtilen Lösung der Problemverschlingungen und deren sorgfältiger Beantwortung sei er trotz seiner geometrischen Methode weit entfernt. Die Begriffe Sein, Werden, Ausdehnung, Bewegung, Vorstellen würden von ihm gar nicht im einzelnen untersucht. Durch die Proklamierung seines Fundamentalsatzes: „ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum“ glaubte er alle diese Begriffe hinreichend beleuchtet zu haben. Wohl fänden sich bei Spinoza neue und originelle Ansichten, die auch zu einer einheitlichen Übersicht zusammengestellt seien, aber von einem wirklich systematischen Aufbau seiner Lehre und einer systematischen Verankerung der einzelnen Gedanken in der unverbrüchlichen Verkettung logischer Konsequenz könne nicht geredet werden. Thomas hingegen sieht in den Schriften Spinozas zwei heterogene Gedankenmassen, einen mystisch-monistischen Pantheismus und einen atomistisch-automatischen Pantheismus selbständig neben einander stehen. Von ihrem Erzeuger sei die Verschiedenartigkeit der beiden Arten der Weltauffassung völlig klar durchschaut und mit souveräner Sicherheit beherrscht und durcheinander geflochten. Die atomistisch-automatische Weltauffassung sei Spinozas eigentliche Ansicht gewesen und jene andere, mystisch-monistische habe er nur benutzt, um seine wahren Ansichten zu verbrämen, und um die religiösen Vorstellungen seiner Leser zu schonen. Diese Verhüllung sei ihm auch

so ausgezeichnet gelungen, daß bis auf Thomas — sehen wir von Pierre Bayle ab — des Spinoza wahre Ansichten und Absichten verborgen geblieben seien. In der Renaissance des Spinozismus wäre es aber gerade jene Umhüllung, der mystisch-monistische Pantheismus gewesen, der Spinozas Ruhm begründete.

Betrachten wir Spinoza in Beziehung zu seiner Zeit, so gehen auch an diesem Punkte Herbarts und Thomas Ansichten weit auseinander. Für Herbart galt Spinoza als ein Mann, der nicht ohne Erfolg die Fesseln der scholastischen Denkweise zu sprengen versuchte, dem aber, dem jungen Küchlein gleich, die Eierschalen der Scholastik noch vielfach anhaften. Für Thomas hingegen ist Spinoza ein ganz moderner Mensch, ein völlig neuzeitlicher Denker. Ein ganz kurzer geschichtlicher Exkurs kann uns die Divergenz beider Ansichten völlig klar machen und nahe rücken. Zu den hervorragendsten Errungenschaften neuzeitlicher Spekulation gehört die mechanistische Naturauffassung. Die Entstehung dieser Denkweise vollzog sich in zwei Stufen, so daß wir nach dem historischen Werdegange im ganzen drei Arten der Naturauffassung unterscheiden können. Im Mittelalter galt die Welt entstanden durch die schöpferischen Eingriffe eines transmundanen, supranaturalen Willens. Als man sich gegen diese Art der Welterklärung wandte, lehnte man zuerst die äußere Schöpfertätigkeit ab, nahm aber lebendige, seelische Kräfte in der Welt als wirksam an. Später verzichtete man aber auch auf diese seelischen Weltkräfte und suchte die Naturerscheinungen auf rein mechanische Bewegungsvorgänge zurückzuführen. Wir können die einzelnen Stadien kurzweg bezeichnen als Stufe der Weltschöpfung, der Naturbeseelung und der mechanistischen Weltauffassung. Herbart würde, an diesem Maßstabe gemessen, Spinoza mit seinem kosmischen Parallelismus von Ausdehnung und Denken als eine besondere Art der Weltbeseelung gefaßt und ihn somit auf die zweite Stufe der Welterklärung gerückt haben. Thomas hingegen wird den Vertreter des körperlichen Automatismus und den Begründer des psychischen Automatismus bei den Fürsprechern der rein mechanistischen Naturerklärung einreihen.

b) Die Beurteilung von Spinozas Lehre.

Beide, Herbart wie auch Thomas sehen die Ethik als Spinozas Hauptwerk an. Dennoch ist die Würdigung, die sie diesem Werke

angedeihen lassen, eine sehr verschiedene. Herbart findet in der Ethik gar kein geschlossenes philosophisches System, sondern nur eine Übersicht, eine Gruppierung von Ansichten, wie er überhaupt Neigung hat, Spinozas Metaphysik für einen verkappten Empirismus zu halten. Was in der Erfahrung sich vorfand, die Differenzen, welche sich ihm in der Sinnenwelt aufdrängten, habe Spinoza auch auf seine Denkgrößen zu übertragen gesucht und ihnen einen Platz in seiner Spekulation anzuweisen. Von einer Konsequenz des Systems sei bei Spinoza gar keine Rede. Thomas hingegen findet in der Ethik eine streng systematische, in sich gegliederte Weltauffassung, aber aus Akkommodation an die dummen Cartesianer und die wiehernden Theologastern habe er diese Ansicht mit einem mystisch-monistischen Pantheismus verbrämt, der die religiösen Vorstellungen mehr schone und sich ihnen bequemer assimiliere als der reine Automatismus.

Beide, Herbart wie Thomas suchen in der Ethik nicht nach einzelnen Resultaten, sondern nehmen sie als ein Ganzes. Herbart urteilt sehr geringschätzig über das Werk. Selbst wenn er es nur als ein Konglomerat von Ansichten in Betracht ziehe, kann Herbart die Ethik Spinozas nicht hoch stellen, denn sie beruhe auf einer grundlosen Voraussetzung, für die noch der Ausdruck Hirngespinst zu gut sei, und die einzelnen Grundansichten seien nicht einmal ausgeglichen nnd harmonisch vereinigt, ganz abgesehen von den Unzulänglichkeiten, Inkonsequenzen und Widersprüchen in den Details. Mit einer qualitativen Atomistik in der Körperlehre solle sich ohne weiteres ein strenger kosmischer Monismus, eine konsequente Einheitslehre vereinigen. An der Geschichte der griechischen Philosophie gemessen, stehe Spinoza noch auf der Stufe eines Anaximander, der auch die Welt der endlichen Wesen voraussetzungslos aus dem Apeiron, aus dem Unbegrenzten hervorgehen lasse, ohne sich um das Wie dieses Werdeprozesses im geringsten zu kümmern. Für Spinoza habe es nur die Konsequenz gegeben, entweder die sinnliche Welt der Einzeldinge für Schein zu erklären oder dem Prozeß des Weltwerdens Absolutheit zu verleihen, aber diese Probleme des Parmenides und Heraklit seien Spinoza gar nicht aufgegangen, geschweige daß er mit Anaxagoras und Plato die Gegensätze der beiderseitigen Problemstellung auszugleichen gesucht habe. Thomas hingegen bringt Spinoza in die Nähe Epikurs und läßt ihn einen reinen Automatismus lehren. Wenn nicht Spinoza, infolge der Beeinflussung durch Descartes, die Materie mit

dem Ausgedehnten identifiziert hätte, so würde er sicher dahin gekommen sein, den dreidimensionalen Raum zur Grundlage des ganzen Seins, einerseits der Materie und andererseits des Denkens zu machen. — Die Lehre von den Weltelementen trägt Spinoza aber nicht frank und frei vor, er hält es für gut, sie zu verhüllen. Sie findet sich in der Ethik am klarsten im zweiten Buche ausgesprochen. Dieses zweite Buch hat deshalb für Thomas die größte Bedeutung, während die Affektenlehre in den drei letzten Büchern ihn weniger interessiert. Sie lehren ihn nur, wie gering Spinoza tatsächlich vom intuitiven Erkennen der Ratio gegenüber denke, und er findet darin eine Bestätigung seiner Grundauffassung. Von Herbart weicht aber Thomas durch diese Schätzung des zweiten Buches der Ethik ab, denn Herbart erklärt ausrdücklich, daß in dem Drama mit den fünf Aufzügen — wie ihm Spinozas Ethik erscheint — das dritte Buch, die Darstellung der Affektenlehre, bei weitem das bedeutsamste sei. Die beiden ersten Bücher (über Gott und den Menschen) haben für ihn nur einen vorbereitenden Charakter, um zu dem Kern des ganzen Werkes, den das dritte Buch enthalte, hinzuführen.

Für Herbart steckt Spinoza noch tief in der Scholastik. Allerdings habe er die lichtvolle Reihenfolge der Begriffe in der scholastischen Ontologie, die zunächst von der Essenz und Existenz, dann von der Substanz und den Accidenzen, weiter von der Ursache und zuletzt von der Begrenzung und dem Unendlichen handelt, wild und wirr durcheinander geworfen, indem er mit der Ursache beginnend, zur Substanz weiter gehe und dann gleich auf Gott komme. Thomas hat die Scholastik in Spinozas System nicht in gleichem Maße empfunden, wenn er auch gelegentlich bemerkt, daß Spinoza die seine wahre Ansicht verdeckende Umhüllung dem Arsenal der Scholastik entnommen habe. Typisch für Thomas ist es in diesem Betracht, daß er ganz im Sinne Spinozas die scholastischen Ausdrücke formalistisch und objektivistisch anstandslos und ohne eine aufhellende Bemerkung verwendet, wiewohl diese Ausdrücke seit Kant, ja schon seit Wolff einen ganz anderen, ja völlig entgegengesetzten Sinne erhalten haben. Das Objektive ist uns heute das Gegenständliche, vom auffassenden Bewußtsein Unabhängige. Dieser Ausdruck wird aber von Spinoza ganz im Sinne der Scholastik und auch unbeanstandet von Thomas für den jetzigen Begriff des Subjektiven verwandt, also für das, was im Erkenntnisvorgange, in dem Vorstelligmachen zu der Realität

eines Gegenstandes hinzukommt. Der Begriff „formalistisch" entspricht dem heutigen Begriff des Objektiven und deutet auf die metaphysische Grundansicht der damaligen Zeit, auf die Substanzialität der Formen, welche immer von neuem den Stoff ergreifen und bilden. Seit Kant aber haben wir uns gewöhnt, den Stoff in der Erfahrung als gegeben anzusehen, aber die Formen (wir denken bei Kant an die Kategorialfunktionen) als aus dem Bewußtsein stammend zu betrachten. Man mag über Kants Erkenntnislehre denken, wie man will, man mag Philosoph sein oder nicht, mit anderen Worten, auch in das allgemeine Bewußtsein ist heute der Gedanke von der Subjektivität der Formen gedrungen, und der Gedanke von der Substantialität der Formen ist heute wirklich historisch geworden. Die Anwendung jener scholastischen Ausdrücke lehren uns aber, wie wenig Thomas die Scholastik in Spinozas Lehre empfand.

In seiner Schrift: Spinozas Individualismus und Pantheismus gibt Thomas (S. 14) eine tabellarische Übersicht über die Grundbegriffe in Spinozas System. Von oben nach unten gelesen, stelle die Tabelle Spinozas wahre Ansicht dar, von unten nach oben biete sie ein Schema für die Auffassung des Spinozismus. Jene Anordnung der Begriffe, die den Gang des atomistisch-automatischen Pantheismus darstelle, füge die einzelnen Begriffe, wie Thomas meint, widerspruchslos aneinander. Die andere Anordnung, die des mystisch-monistischen Pantheismus, zeige sich voll von Widersprüchen, und bei genauer Fassung der Begriffe werde diese Auffassungsweise in sich unmöglich. So weit sich nun auch Herbart von dem Spinozismus entfernt hält und entfernt weiß, so folgt er doch in der Anordnung der philosophischen Grundbegriffe bei Spinoza dem mystisch-monistischen Pantheismus, wie Thomas ihn nennt. Daraus aber, daß Thomas die Reihenfolge der Grundbegriffe völlig umkehrt, erhalten auch diese selbst ein völlig anderes Gepräge.

An der Spitze von Spinozas System in seiner mystisch-monistischen Fassung steht als Grundbegriff die metaphysische Einheit des Universums. Die Ausdrücke causa sui, Substanz, ens infinitum, natura naturans, Gott werden fast promiscue zur Bezeichnung dieser Einheit verwandt.

Spinozas Gottheit, darin stimmt Thomas mit Herbart völlig überein, kann ein wahrhaft religiös gestimmtes Gemüt nicht befriedigen. Ganz abgesehen davon, daß zu ihr der Mensch kein persön-

liches Beziehungsverhältnis, das immer auf Gegenseitigkeit beruhe, gewinnen könne, so fehle diesem Gott die ethische Würde, die sittliche Heiligkeit und Reinheit. Trotz dieser Übereinstimmung weicht Thomas in der Fassung des Gottesbegriffs wesentlich von Herbart ab. Herbart sieht Spinoza immer im Lichte des scholastischen Begriffsrealismus. Zwar weiß er ganz genau, daß Spinoza mit der Annahme eines transmundanen Gottes gebrochen hatte, aber die Fassung der Immanenz Gottes sei Spinoza nicht gelungen. Spinozas Gott ist für Herbart in der Transzendenz stecken geblieben. Spinoza statuiere eine einheitliche unendliche Substanz, rüste sie mit unendlich vielen unendlichen Attributen aus, lasse die Attribute affiziert werden, folgere daraus metaphysische Weltelemente körperlicher und geistiger Art, aber daraus leite er die endlichen Dinge nicht ab. Zwischen der unendlichen Substanz und den unendlichen Reihen der endlichen Dinge klaffe eine Lücke, die Spinoza anscheinend garnicht empfunden habe. Spinozas gesamte Metaphysik ist für Herbart ein verkappter Empirismus, eine Projektion der sinnlichen Erfahrung in den leeren Raum eines metaphysischen Seins. — Thomas hält die Aufnahme des Ausdruckes „Gott“ für eine Anpassung an die Lieblingsneigungen des großen Haufens. Dieser Begriff erscheint ihm als ein Fremdkörper für die Lehre Spinozas. Spinoza rede bald von einer, bald von mehreren Substanzen. Denken und Ausdehnung seien für ihn die letzten in sich gegründeten Realitäten. Wo Spinoza von einer einheitlichen, unendlichen Substanz rede, da sollte man immer den Begriff der Gottheit einsetzen. Dieser Begriff biete weiter nichts als eine Zusammenfassung der beiden genannten Substanzen zu einem Ganzen. Der Begriff des Attributes wurde für Spinoza ein willkommenes Mittel der Vermittelung.. Unterscheidend zwischen den denominationes extrinsecae und intrinsecae, die an den Unterschied der sekundären und primären Qualitäten Lockes erinnern, fand Spinoza in den Attributen Denken und Ausdehnung Begriffe, denen wegen ihrer Unendlichkeit einerseits substanzielle Aseïtät zukommen, die sich aber andererseits den Charakter von Eigenschaften wahrten. Nach der Ansicht Thomas trägt die Gottheit aber nicht diese unendlichen Eigenschaften, sondern diese Eigenschaften konstituieren die Gottheit. Spinoza habe seine Gottheit ausdrücklich als ein ens rationis bezeichnet, und Thomas faßt diesen Ausdruck rein nominalistisch als Denkeinheit, dem eine reale Einheit nicht zu entsprechen brauche. Wenn Spinoza

hin und wieder von einer Schöpferkraft rede, Bewegung und Verstand als die Söhne Gottes bezeichne, so seien diese Ansichten eben nur bildliche Redensarten, von denen Spinoza einmal selbst sagt, sie seien nicht ernstlich gemeint.

An die Spitze der Ethik stellt Spinoza den Begriff causa sui, d. i. einen Begriff, dessen Essenz die Existenz in sich schließen soll. Auch diesem Begriffe mißt Thomas im Gegensatz zu Herbart eine geringe Bedeutung bei. In der damaligen Wissenschaft sei dieser Ausdruck gang und gäbe gewesen, und so habe auch Spinoza ihn aufgegriffen und angewandt, ohne ihm ein besonderes Gewicht beizulegen. Aber auch in der Auffassung und Ausdehnung dieses spinozistischen Begriffs gehen Herbart und Thomas auseinander. Herbart nimmt den Ausdruck im positiven Sinne, die Essenz (das Wesen) gelte für Spinoza als die Ursache, und die Existenz (das Dasein) als die Folge. Nach dieser Auffassung wird Spinoza ein Vertreter des extremen Realismus, der die universalia ante rem lehrt. Thomas hingegen will bei Spinoza die causa sui nur im negativen Sinne gelten lassen. Diesen Begriff wolle Spinoza immer da angewandt wissen, wo man bei einem Gegenstande nach einer besonderen Ursache nicht frage, also bei denjenigen Dingen, die in völliger Aseität in sich selbst ruhten. Dadurch aber wurde Spinoza zu einem Vertreter des gemäßigten Realismus, welcher die universalia in re behauptete.

Besonders klaffend sind die Auffassungsweisen Herbarts und Thomas bei Spinozas Substanzbegriff. Spinoza redet bald von einer, bald von mehreren Substanzen. Herbart bekennt sich zu jener, Thomas zu dieser Auffassungsweise. Herbart hält die Annahme einer unendlichen Substanz für Spinozas wahre Ansicht und läßt die Stellen der Ethik, wo von Substanzen in der Mehrzahl geredet wird, völlig unberücksichtigt. Thomas hingegen würde die Ethik für eine Tertianerarbeit halten müssen, wenn er alle die Ausdrücke, wo Spinoza von Substanzen redet, übersehen sollte. Herbart glaubt, daß Spinoza, ganz im Denken seiner Zeit befangen, sich bei dem Begriff der Substanz eine Fülle von Realität vorstelle. Das Complementum possibilitatis, das die Essenz zur Existenz mache, bestehe in den unendlich vielen unendlichen Attributen. Herbart führt drei derselben namentlich an, neben Ausdehnung und Denken die intellektuale Liebe. Insofern bestehe bei Spinoza in der Fassung des Substanzbegriffes ein Fortschritt gegen seine Zeit, als er den Begriff der Akzidenz, der den

Charakter des Kontingenten und Zufälligen habe, durch den des Attributes, der sich der Annahme einer absoluten Position annähere, ersetzt habe. Die Tatsache aber, daß Spinoza der einen Substanz mehrere Attribute gebe und sie als aus dem Wesen der Substanz mit Notwendigkeit hervorgehend folgere, verspottet Herbart. Spinoza habe ebenso gut folgern können, es liege in der Natur der Substanz, aus zwei Substanzen zu bestehen, oder die Person bestehe mit Notwendigkeit aus zwei Puppen, die Personen sein wollten. Thomas hingegen nimmt Denken und Ausdehnung als Substanzen, die selbständig nebeneinander stehen und voneinander völlig unabhängig sind. Doch sei es Spinoza ganz angenehm gewesen, in dem Begriffe des Attributes einen Doppelsinn anzutreffen, der ihm einerseits gestattete, die Substantialität festzuhalten, und es ihm andererseits ermöglichte, es für eine Eigenschaft, für eine denominatio intrinseca auszugeben. Denken und Ausdehnung wurden ihm zu substantiellen Bestimmungen der Gottheit, sie konstituierten die Gottheit als ens rationis. Nach einem vinculum substantiale für diese einzige Universalsubstanz habe Spinoza nicht zu fragen brauchen, denn sie war für ihn ja gar kein ens reale, sie war nicht der grundhafte Träger von Denken und Ausdehnung, sondern nur die Summe aus beiden.

In der ersten Erfassung des spinozistischen Begriffs des Attributes näherte sich Herbart sehr der später bei Hegel und Ed. Erdmann auftretenden „formalistischen" Auffassungsweise. Er sieht in den Attributen Spiegel, welche die Universalsubstanz umstehen und sie in ihrer Totalität wesenhaft wiedergeben. Neben Ausdehnung und Denken führt er auch noch die intellektuelle Liebe als Attribut an. Die Angabe Spinozas, daß die Substanz unendlich viele unendliche Attribute enthalte, nimmt Herbart für durchaus ernst, während Thomas in dieser Ausdrucksweise nur eine Anpassung an die Lieblingsneigungen des großen Haufens erblickt. Thomas meint, Spinoza habe tatsächlich nur zwei Attribute anerkannt, Denken und Ausdehnung. Diese denominationes intrinseeae seien aber Merkmale, Eigenschaften nur im uneigentlichen Sinne, nur in Rücksicht auf die Vorstellung der Zeit, in Wahrheit seien sie für Spinoza selbständige Substanzen gewesen.

Besonders bedeutsam sind für Thomas an Spinozas System die einfachsten Elemente, die corpora simplicissima und die ideae simplicissimae. Die Theorie von den einfachsten Elementen, von den

Weltelementen, möchte man sagen, fand er besonders klar in dem Traktat von der Verbesserung der Einsicht vorgetragen; er findet sie wieder in der Ethik, wenn sie auch dort mehr versteckt dargelegt sind; er glaubt sie aber auch in all den anderen Schriften Spinozas nachweisen zu können. In der Auffassung des Thomas erhält das System Spinozas für unsere Tage ein sehr modernes Gepräge. Es erinnert an eine Weltauffassung, wie sie in den letzten Jahrzehnten von R. Avenarius und E. Mach vorgetragen wurde. Für Mach löst sich das Weltall in eine ungeheure Kugel von Empfindungen als Weltelementen auf, die durch äußere Relationen, durch Funktionalbeziehungen ihr gegenseitiges Beziehungsverhältnis ordnen. Nach Thomas' Ansicht dachte sich auch Spinoza das Universum als eine ungeheure Kugel der einfachsten Elemente. In formalistischer Betrachtungsweise seien diese einfachen Weltelemente als die corpora simplicissima zu bezeichnen, in objektivistischer Betrachtung aber nenne man sie ideae simplicissimae. Wenn wir diese scholastische Ausdrucksweise in moderner Terminologie wiedergeben wollten, so könnten wir sagen: jene einfachsten Weltelemente sind in gegenständlicher, objektiver Hinsicht corpora simplicissima, aber in zuständlicher, subjektivistischer, funktioneller Beziehung ideae simplicissimae, und so löst sich die Theorie des kosmischen Parallelismus auf in einen im Grunde harmonischen und nur erkenntnistheoretisch differenzierten Weltdurchblick; die Doppelheit wird zur Einheit. Vollkommen würde Spinozas System für Thomas geworden sein, wenn er den Raum zum Träger der Materie und des Denkens gemacht hätte. Aber an dieser Stelle sei Spinoza in der Befangenheit Descartes' stecken geblieben, und er habe die Materie mit dem Ausgedehntsein identifiziert. Die einfachsten Elemente Spinozas sind keine Monaden. Wohl ist das Ganze nicht denkbar ohne die einzelnen Elemente und nicht das geringste ist überflüssig oder entbehrlich, auch das Einzelne wäre nichts ohne das Ganze, aber der einzelne Punkt trägt nicht das Ganze, und das einfachste Element ist weit entfernt, ein Spiegel des Universums zu sein. Zwischen den einzelnen Elementen bestehen nur äußere Relationen. Der Begriff der causa immanens sei von Spinoza nur herbeigezogen, um dieses mechanische Beziehungsverhältnis unter den Elementen zu verschleiern.

Wo Thomas systematische Vollkommenheit und harmonische Einstimmigkeit erblickt, sieht Herbart Halbheiten und Unzulänglich-

keiten. Die qualitative Atomistik in Spinozas Körperlehre scheint ihm zu dessen kosmischer Einheitslehre in Widerspruch zu stehen. Die hinterempirischen Weltelemente sind ihm ein verdeckter Empirismus, die metaphysische Projektion einer wenig sorgfältigen Spekulation. Die empirischen Einzeldinge hätten für Spinozas Einheitslehre konsequenterweise ein illusionärer Schein sein sollen. Sie sind für ihn eigentlich das Böse, der Pansatanismus; den Parallelismus von Denken und Sein hält Herbart für eine sehr törichte Ansicht die nur in der völligen Unzulänglichkeit der physiologischen Erkenntnis jener Zeit ihre Erklärung findet. Das Problem des Selbstbewußt, seins ist Spinoza noch gar nicht aufgegangen, und die persönliche Identität des Menschen durch ihn ganz vernichtet. Thomas scheint ganz im Sinne unserer modernen Bündelpsychologen an diesem Punkte keinen Mangel in Spinozas System empfunden zu haben, wenn er auch gelegentlich erwähnt, daß Spinoza bis zum Ichproblem nicht vorgedrungen sei. Die Ersetzung der causa transiens durch die causa immanens, die Thomas nur als ein Mittel der Verschleierung würdigt, ist nach Herbart ein wesentlicher Fortschritt an Spinozas Lehre und der Anfang einer richtigen Lösung des Kausalproblems.

c) Die Darstellung von Spinozas Lehre.

Nicht minder groß wie die Abweichung in der Beurteilung von Spinozas Persönlichkeit und Lehre ist der Unterschied zwischen Thomas und Herbart in der Darstellung Spinozas. Herbart bezieht sich vorzugsweise auf Spinozas Ethik, die wohl allgemein als das Hauptwerk ihres Verfassers gilt. Die kleineren Schriften, wie die Cogitata metaphysica und die beiden politischen Traktate erwähnt Herbart gelegentlich, er sieht darin auch eine ganz wertvolle Ergänzung zu jener Hauptschrift, und bei der analytischen Beleuchtung des Naturrechtes und der Moral werden die beiden politischen Traktate ausführlicher herangezogen, aber an eine Würdigung, wie Thomas sie den kleineren Schriften Spinozas angedeihen läßt, reicht das bei weitem nicht heran. Thomas glaubt gerade in diesen kleineren Schriften, die ursprünglich für die Veröffentlichung nicht, oder doch wenigstens n o c h nicht bestimmt waren, einen Schlüssel zu finden, der ihm den Zugang zur Ethik eröffnen könne. Von einer grundlegenden Bedeutung war für ihn die Betrachtung des Traktats von der Verbesserung der Einsicht und die zweier Briefe an Oldenburg. Diese Schriften

Spinozas aber sind von Herbart gar nicht berücksichtigt. Andererseits erwähnt Thomas wohl die beiden politischen Traktate in seiner Schrift „Dornige Studien usw." (S. 248 f.), aber nicht um Spinozas Ansichten über die Politik und die Moral zu beleuchten und darzustellen, sondern lediglich zu dem Nachweise, daß auch sie zu der Grundauffassung, die Thomas sich von Spinozas metaphysischen Ansichten gebildet hatte, nicht im Widerspruch ständen, und daß sich auch in ihnen Spuren von der Theorie der einfachsten Elemente nachweisen ließen.

Sicherlich wird jeder, der Spinoza in der Beleuchtung von Herbart und Thomas betrachtet, anfänglich von der pietätvollen Verehrung, mit der er zu Spinoza aufzublicken gewöhnt war, etwas einbüßen. Was aber auch Herbart über die Unzulänglichkeit von Spinozas Denkerleistung sagen mag, die Würdigung, die er diesem Systeme — allerdings aus Rücksicht auf die spinozistische Renaissance seiner Zeit — angedeihen läßt, kontrastiert mit seinen eigenen Worten. Stets behandelt er Spinoza neben Kant sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der Moral- und Rechtsphilosophie als einen besonderen Denktypus. In der Beleuchtung von Thomas mutet dem heutigen Geschlechte Spinozas System sehr modern an, so daß man den Empirio-Kritizismus unserer Tage fast als Neuspinozismus bezeichnen möchte. Ist dadurch Spinozas Größe als Denker von Herbart und Thomas selbst rehabilitiert, so ist das nicht in gleichem Maße mit seinem Charakter der Fall. Wäre Spinoza ein großer Prinzipienmensch gewesen, der den Ansichten der eigenen Zeit trotzig die Stirn geboten hätte und für seine Überzeugung mutvoll in den Tod gegangen wäre, so würde die Nachwelt dem Andenken Spinozas immer von neuem Kränze des Ruhmes flechten und ihm eine bewundernde Verehrung zollen. Spinoza zog es aber vor, für die Wahrheit zu leben und zu wirken, und büßte damit in den Augen vieler an innerer Größe und Seelenstärke ein. Uns wird aber klar, wie richtig urteilend Windelband seine Betrachtung über Spinoza schließt: Für die Wahrheit zu sterben, sagt man, ist schwer, schwerer ist es, für sie zu leben.

XVII.

Primäre und sekundäre Qualitäten.

Ein Nachtrag.

Von

Clemens Baeumker, Straßburg.

In Band XXI (1908). S. 497 ff. habe ich nachgewiesen, daß die Lockeschen Ausdrücke „primäre und sekundäre Qualitäten" lange vor Bartholomäus von Usingen in der Scholastik eingebürgert sind. Der Güte von Herrn Professor M. Baumgartner in Breslau verdanke ich den Nachweis, daß bereits Albert der Große, bei dem ich die Ausdrücke „prima sensibilia" und „secunda sensibilia" sowie „qualitates primae" nachwies, auch die „qualitates secundae" oder „qualitates secundariae" hat, und zwar ganz in dem üblichen scholastischen Sinne, wie ich ihn dort entwickelte.

Albertus Magnus, Phys. V tr. 1 c. 4, Bd. III S. 364 b Borgnet: Ad vere autem contraria quatuor exiguntur. Primum quidem est, quod sint agentia in se invicem vel patientia vel per se, vel per alia quae sunt priora ipsis: per se quidem, sicut qualitates primae; per alia ab ipsis, sicut qualitates secundae creatae ab ipsis quae dicuntur primae.

Philosophia pauperum sive Isagoge in libros Aristotelis Physicorum, De caelo et mundo, De generatione et corruptione, Meteororum et De anima, III c. 3, Bd. V. S 473 b Borgnet: Dicuntur autem istae quatuor qualitates primae, quia non fluunt ab aliis, sed omnes aliae qualitates sive contrarietates proveniunt ex ipsis: unde caliditas non provenit nec dependet a siccitate, nec e converso, et sic de aliis . . . Et sic patet quod una contrarietas non dependet a reliqua; quare, ut dictum est, qualitates primae dicuntur. Secundaria autem sunt quae causantur ab istis, scilicet durum, molle, dulce et amarum, album et nigrum et similia.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



III.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

M. Horten, Bonn.

II.

Eine eingehende Darlegung der theologischen und philosophischen Streitigkeiten gibt uns Rázi 1209 † (Br. I 507 Nr. 12) in seinem Buche über „die Namen und Eigenschaften Gottes", gedr. Kairo? 1905, 8°, 267 S. Rázi zählt sich zu den Anhängern Gazális und lehnt die Ansichten der Mutaziliten und Philosophen ab. Die Darlegungen sind vielfach rein philosophisch. So wird das Verhältnis von Name und Ding besprochen, von Universellem und Singuläiem. „Wird das Allgemeine durch ein Allgemeines determiniert, so verliert es dadurch nicht seine Universalität." Er besitzt verschiedene Fähigkeiten, die des geistigen und des sinnlichen Erkennens, die concupiscibilis und irascibilis. Er hat fünf äußere Sinne, fünf innere, zwei Strebekräfte (Begierde und Zorn), und sieben animalische Kräfte, die die Nahrung 1. herbeiziehen, 2. aufnehmen, 3. verdauen, 4. absondern, 5. assimilieren, 6. das Wachstum hervorbringen und 7. die erzeugende Tätigkeit ausführen. Auf diese Weise bringt Rázi fast alle philosophischen Probleme in seine Diskussionen hinein.

Mitten in die physischen und metaphysischen Diskussionen führt uns ein Werk, das 1901 [31]) in Kasan gedruckt wurde, gr. 8°, 391 S. Es enthält die Physik [32]) und Metaphysik Kátibis 1270 † mit dem

---

[31]) Zum zweitenmal Kasan 1904 mit Hinzufügung der Glossen von Mırzā gan al-Muḥaqqiq 2 Bd. 738 u. 220 S. Ohne Glossen wurde das Werk Kasan 1893 (386 S. 2 Taf. 8°) sckarh hitemet ulain (arabisch und persisch) gedruckt.

[32]) Der arabische Titel lautet hikmat al-ain. ain bedeutet das Auge, die Quelle, das Hervorragende, das Individuum. Der Titel ist also zu übersetzen: „Die Weisheit von dem individuellen Dinge". Unter dem letzteren ist dann jedes beliebige Ding der geschöpflichen Welt zu verstehen, jedes ens reale (el-aini) im Gegensatz zum ens logicum (el-dihni) Br. I 466 Nr. 26 II.

Kommentar von Mírak el Buhári[33]) 1350 †, der in seinen Darlegungen die Glossen des „Schirázi“ [34]) (vgl. Br. II 211) 1310 † verwertet [35]). Dem Kommentare ist ferner beigefügt die Glosse Gorgánis [36]) 1413 †. Buchári ist also um 1350 anzusetzen. Der erste Teil enthält die Metaphysik bis Seite 234, der zweite die Physik. Die Wissenschaften werden nach aristotelischen Grundsätzen eingeteilt in Metaphysik, Mathematik und Physik, je nachdem das Objekt dieser Wissenschaften frei ist von der Materie (Metaphysik) oder inhaltlich die Materie nicht enthält, sie aber doch zur realen Existenz notwendig bedarf (Mathematik) oder notwendig verbunden ist mit der Materie (Physik). Diesen drei theoretischen Disziplinen stehen die drei der philosophia practica gegenüber: Ethik, Ökonomik und Politik. Die Metaphysik bespricht die allgemeinsten Begriffe, Existenz, Nichtsein [37]); das Notwendigsein; die universellen Wesenheiten haben nur in dem denkenden Verstande eine Existenz, im Geiste sind sie aus Genus, Differenz und akzidentellen Bestimmungen zusammengesetzt, in der realen Außenwelt tritt noch das Dasein und die Individualität hinzu; die Einheit und das Viele, das Nichtsein besitzt keine Einheit; denn es erhält diese nicht von einem Nichtsein, noch von einem anderen Sein; die Einheit ist ein Akzidens und die Zahl gründet sich auf die metaphysische Einheit; das Notwendige, Mögliche und Unmögliche; ist das Nichtsein eines Dinges wesentlich unmöglich, so ist es seinem Wesen nach notwendig; Ursachen und Wirkungen; adäquate Ursache ist alles, worauf die Existenz eines Dinges beruht: Wirkursache, Formalursache, Materialursache und Zweckursache; das Einfache und Zusammengesetze: das Einfache ist nicht wirkend und aufnehmend in bezug auf ein Ding zu gleicher Zeit; eine körperliche Kraft kann nicht unendlich viele

---

[33]) Der volle Name Kátibis lautet: Stern der Religion (nigm ed-dîn.) Abdul Hosein Ali ben Mohámmed Dabirán el Qazwíni. Der volle Name Bucharis lautet: Sonne der Religion (schems ed-din) Mohammed ben Mubarakschah Mírak al Buhári.

[34]) Der volle Name Schirázis lautet: Polarstern der Religion Mahmúd ben Mas'ud.

[35]) Das Verhältnis liegt also nicht so, daß Schirázi seine Glossen zum Kommentare Buháris geschrieben hätte, wie es in der Orientalischen Biograph. 1904 Nr. 5981 u. 1902 Nr. 5159 ausgesprochen ist.

[36]) Dieselben wurden bereits 1845 in Kalkutta gedruckt. Vier andere Glossen sind bekannt und ein anderer Kommentar (von Tálischi 1479 verfaßt, vgl. Br. I 467, 2) was für die Bedeutung des Werkes spricht.

[37]) Das Nichtsein wird durch das Sein erkannt und sein Begriff ist wie der des Seins evident.

Wirkungen ausüben; Substanz und Akzidens (neun an der Zahl), die vernünftige Seele als selbständige Substanz, die Seele der Sphären, der erste Verstand, d. h. die unkörperliche Substanz, die mit der Körperwelt in Verbindung steht wie der Leitende mit dem Geleiteten; die erste Materie und die Wesensform, die Postprädicamenta (Früher, Später, und Gleichzeitigkeit) Ewigkeit, Zeit, Raum. Die Physik entwirft ein Bild des Weltgebäudes: die vier Elemente Erde, Wasser, Luft und Feuer befinden sich jedes in einer besonderen Sphäre; darauf folgen die sieben Sphären der Planeten, die der Fixsterne und zuletzt die Umgebungssphäre. Nach einigen sind die Körper ins Unendliche teilbar; nach den Mutakalimun endet die Teilung bei den Atomen. Nach Bucháris Ansicht bestehen sie aus Materie und Form. Jeder Körper strebt nach seinem natürlichen Orte. Ein leerer Raum ist unmöglich. Der Übergang von Potenz zum Akt ist die Bewegung. Sie findet statt im Raume, in der Qualität, Quantität und in der Substanz. Jedes Bewegte setzt einen Beweger voraus. Sodann spricht er über die Zeit als das Maß der Bewegung, über die Anziehungskraft, über die Sphären, ihre Seelen, Geister und ihre Bewegungen; die Phasen des Mondes, die Kugelgestalt der Erde, die im Mittelpunkte des Weltalls ruht; die vier Elemente mit ihren vier Qualitäten und ihren Zusammensetzungen; das Entstehen und Vergehen; Metereologie, Theorie des Lebens [38]), Entstehung der Berge und der Metallager in der Erde; Pflanzenseele und Tierseele [39]); die Ernährung, das Wachstum und die Erzeugung. Die Darlegung schließt mit der Lehre über die menschliche Seele, die äußeren und inneren Sinne (Gemeinsinn, aufnehmende Phantasie, ästimativa, kombinierende Phantasie und Gedächtnis). Der Kommentar Gorgánis folgt den Ausführungen Wort für Wort, fügt genauere Distinktionen und Ansichten anderer Philosophen hinzu. Besonders sind seine Kommentare reich in den metaphysischen Erörterungen. Avicenna wird zitiert unter dem Namen der Meister (es scheih).

Während Buchári die Worte des kommentierten Textes in seine Darlegungen aufnimmt, bringt Rázi 1364 † in seinem Kommentar zur Logik des Kátibi Erläuterungen ohne den Text hineinzuflechten.

---

[38]) Die Theorie von Strahlen, die aus dem Auge gehen, wird abgewiesen und die Theorie von in das Auge eindringenden Strahlen angenommen.

[39]) Sie ist die erste Vollendung eines natürlichen Körpers, insofern er die materiellen Einzeldinge sinnlich erkennen und sich willkürlich bewegen kann.

Sein Kommentar wurde 1893 in Kairo [40]) gedruckt, 4⁰, 132 S. zugleich mit den Glossen des Gorgáni 1413 † [41]). Aus den zahlreichen Glossen anderer bekannter Philosophen geht die Bedeutung dieses Kommentars für die arabische Philosophie hervor [42]). Er bespricht: 1. das Wesen der Logik, 2. ihr Objekt, 3. die Benennungen, 4. die Begriffe, 5. das Universelle und Singuläre, 6. das Urteil (Definition und Arten desselben, den Aussagesatz, Bedingungssatz, die Opposition, die Konversion, die Konsequenz der Bedingungssätze); sodann den Syllogismus: 1. Definition und Einteilung, 2. gemischter Syllogismus, 3. Akzidenzien des Syllogismus, 4. die Materie der Syllogismen. Das Schlußwort behandelt die Teile der Wissenschaften und bespricht deren Objekte, ihre Teile und wesentlichen Akzidenzien, die evidenten und nichtevidenten Prämissen, die Prinzipien und Probleme.

Die Glossen Gorgánis sind außerordentlich ausführlich, und zwar in den Teilen, die die allgemeinen Prinzipien behandeln, wie was Wesen der Wissenschaft, das der Logik, das formelle und materielle Objekt der Wissenschaft, das Wesen des notwendigen und zufälligen Akzidens, den Begriff. Die Darlegungen bewegen sich in rein aristotelischen Gedanken.

Das Werk von Obaid ad-Darir: „Die Erfreuung der Betrachtenden" [43]), das 1899 in Kairo gedruckt wurde (4⁰, 312 S.) ist insofern für die Philosophie interessant, als es dem Hauptwerke Gazális („Die Neubelebung der Religionswissenschaften") nachgebildet wurde. Es bespricht den Vorzug der Wissenschaft, die mohammedanische Glaubenslehre und Ethik (Sitte, Ehe, Gerechtigkeit, Freundschaft, Mildtätigkeit, Zorn, Stolz, Geduld und Selbstbeherrschung). Dabei bringt es im letzten Teile viele geschichtliche Daten. Ferner verdient es deshalb eine Erwähnung, weil an seinem Rande eine abgekürzte Ausgabe des Werkes Gazális „Die Neubelebung der Religionswissenschaften"

---

[40]) Allein erschien er Kasan 1888 in zwei Ausgaben 1. Tschirkow 553 S. 4⁰ und Univ. Drucker. 548 S. 4⁰ (Scharh matn esch-Schemsíje).

[41]) Der volle Name Rázis lautet: der untere Polarstern der Religion, Mohammed ben Mohammed er Rázi Br. I. 464. I. 1. Der Name Gurgánis lautet: Der Edle (se-sajjid esch-scherif), die Stütze der Religion (essanad oder sanad eddìn) Ali ben Mohammed vgl. Br. II 216.

[42]) Es sind sechsundzwanzig Kommentare von Philosophen aller Jahrhunderte und neun Glossen zu Rázi bekannt.

[43]) núzhat en-nazirín. Der volle Name lautet esch-Schaih Taqíeddín Abdalmálik bn abilmina al-Bábi al Hálabi, Anhänger der Sekte der Babisten. Die Lebenszeit dieses Theologen ist um 1870 anzusetzen.

erschienen ist (siehe diese Zeitschr. Bd. XIX (1906) H. 3 S. 442[44])).

Ein Offizier der ägyptischen Armee Ahmed Bedawi en Naqqásch (der Bildhauer) veröffentlichte 1906 in Kairo „Die Philosophie des Islam und die feine Bildung im Koran“ (Lexik.-Form. 200 S.). Das Buch ist aus den Seelenkämpfen entstanden, die das Eindringen der europäischen Kultur in die Gebiete des Islam hervorruft. Es will beweisen, daß Islam und Koran in der Kultur in keinem Falle rückständig sind und daß die islamischen Völker die europäische Kultur ohne Besorgnis annehmen können. Er bespricht die Wahl der Religion, die Natur des Geistes, die Gottesbeweise, Verstand, wissenschaftliches Experiment und Koran, die Philosophie[45]), die Natur des Geistes, Glauben und Wissen, die göttliche Macht und Vorherbestimmung, den Weg zum Glücke, die Freiheit des Menschen als vorzüglichste Gabe des Schöpfers. Am Ende seines Buches stellt er 96 Thesen auf. Unter diesen ist besonders interessant: Nr. 4: Die menschliche Freiheit ist die mächtigst wirkende Kraft in der Welt. Das Glück des Geistes besteht in der beständigen Tätigkeit und Frömmigkeit; Nr. 25: Die Religion ist die Schwester des Verstandes; Nr. 42: Das Heiligste in dem Geschöpfe ist die Freiheit des Willens; Nr. 46: Der Geist ist in diesem Leben beständig in Tätigkeit; Nr. 52: Der Mensch verhält sich wie ein Schiff; sein Steuerruder ist der Verstand. Dieser leitet es, wohin er will mit vollkommener Freiheit; Nr. 66: Wir sind geschaffen wo den, damit wir erkennen; daher ist das Leben der Besitz der Wissenschaften; Nr. 67: Die historischen Wissenschaften werden die Richtigkeit des Islam beweisen; Nr. 73: Man erschrecke nicht über die Menge der Wissenschaften; Nr. 89: Der menschliche Geist ist zu schwach, alle Dinge der Welt vollkommen zu erkennen. Daher mag sich jeder das Beste von allem, sogar von der Religion auswählen. — Das Werk ist geeignet, in den kulturfreundlichen Bestrebungen des heutigen Ägyptens ängstliche Gemüter zu beschwichtigen, Vorurteile gegen die moderne Kultur zu beseitigen und dieser die Tore zu öffnen.

Tantáwi ist ein bekannter Schriftsteller in Ägypten und Lehrer

[44]) Dieses Werk wird von ibn Hallikan und einigen Handschriften (Berlin 1708/9 und Bodleiana I 324) dem Ahmed al Gazáli 1123 † (Br. I 426 Nr. 6 sub 7), dem Bruder des bekannten Gázáli 1111 † zugeschrieben.

[45]) Er definiert die Philosophie als eine Wissenschaft, die wahre Konklusionen mit dem Verstande deduziert vermittels klarer und evidenter Beweise.

der Schule des Khedifen in Kairo. Er verfaßte: 1. die Wage der Substanzen („über die wunderbaren Erscheinungen in der Welt“); 2. einzelne Untersuchungen zu Gauhari: dieses Buch ist das Handbuch der Lehrer des Arabischen in Ägypten; 3. „die erhabene Philosophie“; sie handelt über die „Ordnung des physischen Seins und der Völker“; 4. größere Abhandlungen zu Gauhari (wie Nr. 2 grammatischen Inhaltes); 5. über den Briefstil („die Perlen des Briefstiles“); 6. über die Buchstaben; 7. „die Perlen der Wissenschaften“; dasselbe wurde 1901 in Kairo gedruckt kl. 8° und bespricht auf 255 Seiten alle Probleme der Philosophie: Die Tendenz der Schrift ist auf naturwissenschaftlicher Grundlage, Botanik, Magnetismus, Erschaffung von Himmel und Erde, Leben der Bienen, des Seidenwurms und anderer Arten von Tieren; Mensch, Himmel, Sonne, Mond usw. den Gottesbeweis zu führen. Moderne Vorstellungen finden sich in den Darlegungen des Verfassers nur einzeln.

Theologischen und zugleich philosophischen Inhaltes sind auch die „Seize traités théologiques d'autres arabes chrétiens“ (IXe—XIIIe siècle) publiés par le P. Louis Cheikho, S. J. Beyrouth 1906, 8°, 126 S. Es sind folgende Abhandlungen, die bereits an anderen Orten getrennt veröffentlicht wurden: 1. Acht Schriften von Paul Rahib, Bischof von Sidon; 2. eine von Yahia Ibn Adi, ein christlicher Philosoph, der 974 starb; 3. eine von Theodor Abucara, Bischof von Harrán (9. Jahrh.); 4. eine theologische Rede von demselben; 5. ein Traktat de deo uno et trino von Ebed Jesu, nestorianischer Bischof von Nisibis (317 †); 6. eine von Elias Bar Schina, ebenfalls nestorianischer Bischof von Nisibis (1049 †). Die letzten drei sind Auszüge aus dem großen theologischen Werke von ibn Assál, betitelt die Fundamente der Religion. Der erste („Grundprinzipien der Religion“) ist eine Abhandlung von Isa ibn Yahia al Gorgáni, der unter dem Namen abu Sahl (11. Jahrh.) bekannt ist. Ihm folgt ein Kommentar von ibn Assal. Der letzte Auszug ist eine Abhandlung von Honein ibn Ishaq 873 † „über die Kriterien der wahren Religion“.

Eine ebenso dankenswerte Zusammenstellung von früher zerstreut veröffentlichten Abhandlungen sind die „Onze traités philosophiques d'anciens auteurs arabes et muselmans et chrétiens, publiés dans la Revue al Machriq par les Pères L. Malouf, C. Eddé et L. Cheikho S. J. Beyrouth 1908, 8°, 160 S. Es sind die Abhandlungen: 1. das Buch der Staatsleitung von ibn Sina; 2. die Staatsleitung von Farabi; 3. zwei Schriften, die dem Aristoteles von den Arabern zugeschrieben

werden, das Testament des Aristoteles an Alexander und ein Brief des Aristoles an Alexander über die Staatsleitung [46]); 4. Anordnungen Platos über die Erziehung der Jugend in der Übersetzung des Ishaq ben Honain; 5. das Testament des Pythagoras; 6. die beiden Abhandlungen über den Vogel von Avicenna und Gazáli; 7. eine Abhandlung über die menschliche Seele von Barhebraeus (Existenz und Substantialität der Seele, ihre Immaterialität, Fähigkeiten; Einheit von Seele und Verstand; Verbindung von Leib und Seele, Einfluß der Seele auf den Leib); 8. Abhandlung über die Logik von ibn al Assal. Jede der Abhandlungen ist von Erklärungen begleitet. Auf den letzten Seiten wird Behmenjár, der Schüler Avicennas, zitiert.

„Über die Schriften und Übersetzungen von Barhebraeus" handelt eine besondere Schrift von L. Cheikho, Beyrouth 1898, 8⁰, 70 S. und gibt Aufzählung und Besprechung der Schriften in arabischer Sprache. Es ist eine Sammlung von Aufsätzen, die im al Machriq veröffentlicht worden sind.

Hocéyne-Ázad fand, daß in Europa besonders in dem Kheyyám-Club von London die Gedichte Kheyyáms 1121 † (Br. I 471), des bekannten Philosophen, einseitig überschätzt wurden. Um dieses Vorurteil zu beseitigen, verfaßte der oben genannte Perser eine Sammlung von philosophisch-mystischen Gedichten der verschiedensten Schriftsteller unter dem Titel „La Roseraie du Savoir choix de quatrains mystiques tirés des meilleurs auteurs persans, traduits pour la première fois en français avec une introduction et des notes critiques, littéraires et philosophiques par Hocéyne-Ázad, Paris 1906, 12⁰, 558 S. Übersetzung und 207 S. persische Texte. Unter den mystischen Dichtern begegnen uns Namen bekannter Philosophen Hayyám, Gálaleddin Rúmi, Gámi, Abu-Said, Rázi, Nasireddin et Túsi Schihábi von Astarabád, Avicenna u. a. Die Verse behandeln Erkenntnis Gottes, den Menschen, Wissen und Unwissenheit, sittliche Tugenden, Weltverachtung, Bekämpfung der Leidenschaften, Leben und Tod. Das Werk bildet willkommene Beiträge zu einer Geschichte der Mystik.

Rifái [47]) ist ein moderner Schriftsteller Ägyptens. Drei Bücher sind von ihm bekannt, 1. Die einleuchtende Wahrheit (el hakíka el

[46]) Vgl. dazu v. S. Ein Brief des Aristoteles an Alexander den Großen, in arabischer Übersetzung: Österreichische Monatsschrift für den Orient 1892, 3, S. 47 f.

[47]) Der volle Name heißt es Sayid Mohammed Abul Huda Eféndi es Sijádi el Hosâlni el-Ansári.

báhira); 2. Die Abhandlungen über die Gelehrten (fusúl el hokamá); 3. Die Unterscheidung der Herzen (furqán el qulúb), gedruckt Kairo 1905, kl. 8⁰, 74 S. Es enthält in elf Kapiteln eine Verteidigung des Islam und seiner Moral.

Ibn Hazm [48]) 1064 † schrieb ein Buch über die Charaktereigenschaften, die Arten des Lebenswandels und die Behandlung der Seelen (kitáb el ahlaq wa ssijar fi mudawát en-nufús, vgl. Br. II S. 701 ad I 400 Nr. 7 und Archiv Bd. XIX S. 433—436, wo sein Buch „Über die Religionsparteien" besprochen wurde). Dasselbe erschien in Kairo ohne Jahr, kl. 8⁰, 105 S. mit Erklärungen von Ahmed Omar al Mahmasáni al-Azhari (bei der Universität al-Azhar angestellt) und bespricht den Wert der Wissenschaft für die ethische Leitung, die Freundschaft, den guten Rat, die Arten der edlen Liebe, die Behandlung der Krankheiten der Seele, Menschenkenntnis. Zuletzt schreibt er über den eifrigen Besuch der Schulen. Da er viel von den Gelehrten seiner Zeit erwähnt, enthält sein Buch manches über die ältere Zeit der islamischen Philosophie.

Über die Moral in der Ehe (haiját ez-zaugaini) handelt Andálusi [49]), einer der Postbeamten in Kairo, gedruckt ebenda 1907, kl. 8⁰, 255 S. Es bespricht wie der Untertitel besagt „die Sitten des gemeinsamen Lebens von Mann und Frau, die Pflichten jedes einzelnen gegen den anderen mit Exzerpten aus den Büchern der Gelehrten und den Schriften der Weisen, so daß dadurch die Wege zum Glück geebnet werden". Das Buch enthält die Vorschriften und Gebräuche der Brautzeit, die Pflichten der Frau gegen den Mann (Gehorsam, Arbeitsfreudigkeit, Frohsinn, Leutseligkeit, angenehmer Charakter, Ordnungssinn, früh ans Tagewerk zu gehen), des Mannes gegen die Frau (Hochachtung und Ehrfurcht, reine Liebe, Zartheit im Umgange, Geduld, er soll ihr in allem ein Vorbild sein; sie sollen sich gegenseitig veredeln). Von Seite 104 an führt er die sittlichen Grundsätze der Chinesen, Japaner, Inder und anderer Völker über das eheliche Leben, die Veredelung der Sitten und die Erziehung der Kinder an. Dabei bringt er das Beispiel des Sokrates, Peter des Großen und anderer. Die Schrift Andálusis ist geeignet, europäische Vorurteile über die Ehe im Islam zu beseitigen.

---

[48]) Der volle Name heißt der Imám abu Mohámmed Ali ben Ahmed ben Saíd ibn Hazam, ez-Záhiri el Andálusi, el Qúrtubi (aus Cordova).

[49]) Mustafa Abdallatif al Andálusi.

Gazali, (1111 †) Blütenlese aus der Wissenschaft der Rechtsprinzipien (Kitáb-el-mústafa min ilm el-usúl) Bulaq bei Kairo 1322/25 1904/07. 2 Teile, 435 u. 309 S. Beigefügt wurde das Werk Biháris (1708 †) „Das Feststehende“ [50]) mit dem Kommentar Ansáris.

Auf diese Schrift Gazalis hat bereits im Jahre 1889 Martin Schreiner (auf Grund einer Gothaer Handschrift) hingewiesen [51]). Einleitend behandelt G. das Problem der Beziehung der Rechtswissenschaft und Ethik zu den übrigen Wissenschaften. Diese zerfallen (S. 5) in solche des natürlichen Verstandes und solche der Offenbarung (Theologie). Beide gliedern sich weiterhin in je eine universelle und viele partikuläre Wissenschaften. Die universelle auf theologischem Gebiete ist der Kalam, der also die Wissenschaft der höchsten Prinzipien und Begriffe der Theologie ist und dort die Stelle der Metaphysik einnimmt. Der Mutakallim befaßt sich mit dem Seienden, das ein ewiges und zeitliches (Substanzen und Akzidenzien) ist. Ansichten der Mutaziliten werden vielfach widerlegt und solche der gemäßigteren Richtungen, unter Nennung einer großen Zahl bekannter Lehrer, angenommen. Die Einleitung des dritten Teiles enthält einen Ansatz zur Sprachphilosophie.

Horten, M., Das Buch der Genesung der Seele, eine philosophische Enzyklopädie Avicennas, II. Serie III. Gruppe 13. Teil: Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik, übersetzt und erläutert; Rud. Haupt, Leipzig und New York 1907/09. Lieferung 4—7. S. 384—799 [52]).

Avicenna führt in diesem Teile die Lehre über die Ursachen (Wirkursache, Formalursache, Zweckursache) des weiteren aus, bespricht und widerlegt sodann die Ideenlehre Platos und die Zahlen-

[50]) „kitáb musallam t̲e-t̲ubút“. „Das Buch desjenigen, dessen Feststehen tadellos ist“ wurde 1697 (s. S. 7 des arabischen Textes) von Muhíbb Allah ibn Abdeššakúr al-Bihári 1708 † über die hanafitischen und šafiitischen Rechtsgrundsätze verfaßt (Br. II 421 Nr. 3) und von Abulabbás Abdalali Muhammed bn Nizámeddín al-Ansári, einem modernen Schriftsteller, mit interlinearem Kommentar versehen. Den vorliegenden Druck verdanken wir dem oben genannten Fargallah al-Kurdistáni (el-Kurdi), der den Text auf Grund mehrerer Handschriften in kritischer Weise herstellte und einzelne textkritische Varianten beifügte.

[51]) „Zur Geschichte des Ašaritentums“ (Actes du VIII Congrès international des Orientalistes) S. 97.

[52]) Vgl. diese Zeitschr. Bd. XX S. 425.

lehre der Pythagoräer, um in der VIII. Abhandlung zu theologischen Fragen überzugehen. Er behandelt hier die Gottesbeweise und die göttlichen Eigenschaften. S. 522 ff. zeigt er, wie Gott alle individuellen Dinge erkenne und wie alles Geschehen, auch die freien Willensakte der Menschen, Glieder sind in einer Kette notwendig wirkender Ursachen, Momente, die in den Darstellungen der Lehren Avicennas vielfach verkannt wurden. Von Wichtigkeit für die Beurteilung der Gottesvorstellung im Islam ist das 8. Kapitel (S. 538), in dem Gott als der im eminenten Sinne liebende und geliebte beschrieben wird. Abhandlung IX enthält eine kurze Kosmologie (die Lehre über die Sphären, ihre Geister und ihr Hervorgehen aus der Gottheit), die insofern zur Metaphysik gehört, als in ihr geistige Substanzen behandelt werden, während Objekt der Physik alles Materielle ist. Die letzte Abhandlung behandelt die Ethik und steht als philosophia practica den gesamten vorausgehenden Teilen, der philosophia theoretica, gegenüber. Den Schluß des Ganzen bilden Glossen zweier arabischer Handschriften der Metaphysik, die ein Beitrag sein sollen zur muslimschen Philosophie in Persien und zur Geschichte der Schule Avicennas im 17. und 19. Jahrhundert. Die Autoren dieser Glossen nennen sich Ahmad und Sadr. Es ist sehr wahrscheinlich, daß der letztere Schirázi 1640 † ist; denn dieser ist unter dem Namen Sadraddin (Vorkämpfer der Religion) oder schlechthin Sader bekannt.

URMAWI, „Die Aufgangsorte der Lichter“ mit dem Kommentare Rázis „Blicke in die Geheimnisse“ und den Glossen Gorgánis zu diesem Kommentare. Konstantinopel 1903. 2 Teile zu 352 und 204 S. 4°.

Das Buch Urmawis enthält eine Logik und Metaphysik. Letztere behandelt I. die Universalia, II. die Substanzen, III. die Akzidenzien, IV. die theologia naturalis.

Der Kommentar Rázis schließt sich in langen Ausführungen eng dem Texte Urmawis an, indem er bespricht: 1. das System der Wissenschaften, 2. den Wert der Logik, 3. das Universelle und Individuelle, 4. die fünf logischen Kategorien, 5. die Lehre vom Urteil und Syllogismus. Die Ausführungen gehen auf die Logik Avicennas zurück. Das letzte Kapitel handelt von den Sophismen.

Die Glossen Gorgánis folgen als besonderer Teil und nehmen 204 Seiten in Anspruch. Sie behandeln 1. den Begriff der Wahrheit,

2. psychologische Voruntersuchungen über den Vorgang des Erkennens, 3. Die Glückseligkeit besteht in der Erkenntnis des Schöpfers, 4. die Fragen „was?“ und „ob?“ (τί und εἰ), 5. die Einteilung und das System der Wissenschaften, 6. die Oppositionen, 7. das ire in infinitum in demonstrationibus, 8. die Erkenntnistheorie (Beziehung zwischen Außenwelt und Innenwelt), 9. das Verhältnis zweier Begriffe, 10. die Teile der Wesenheit, 11. das Ding der Außenwelt und das Ding an sich. Die Diktion Gorgánis ist eine durchaus knappe und klare.

Baumstark, Dr. Anton, Syrisch-Arabische Biographien des Aristoteles. Syrische Kommentare zur Eisagoge des Porphyrios. In: Aristoteles bei den Syrern vom V.—VIII. Jahrhundert. Herausgegeben, übersetzt und untersucht von Dr. A. Baumstark. I. Band. Leipzig 1900.

Baumstark gibt in diesem Werke Vorstudien zu einer Geschichte der aristotelischen Philosophie bei den Syrern. Es werden die Angaben des Ptolemaios Chennos aus syrischen und arabischen Quellen rekonstruiert; ferner die Berichte des Ishaq ibn Hunain und Razis behandelt. Daran schließen sich drei Kommentare zu den quinque voces des Porphyrios an. Möge es dem Verfasser vergönnt sein, seine Studien über die Philosophie bei den Syrern in der gleich gründlichen Weise fortzusetzen und zu vollenden. Erwähnung verdient hier noch ein gleichartiges Werk desselben Verfassers: Lucubrationes Syro-Graecae, Leipsiae 1894 (Teubner), das Werke griechischer Philosophen, besonders des Aristoteles, in den syrischen Übersetzungen des Sergius Resainensis, und die syrischen Fragmente der Sentenzen des Menander untersucht.

J. Goldziher, Kitāb maāni al-nafs. Buch vom Wesen der Seele. Von einem Ungenannten. Berlin 1907. (Abhandl. d. k. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-histor. Klasse. N. F. Bd. IX Nr. 1.) Lexikonformat. 63 u. 69 S.

Mitten in die Gedankenwelt der islamischen Philosophie führt uns das anonyme Buch über die „rationes [53]) animae“, „vom Wesen der

[53]) mána = ratio, λόγος, und zugleich „Wesen des Dinges“. Eine extremrealistische Erkenntnistheorie liegt in diesem Terminus ausgesprochen: unser Begriff ist identisch mit dem Wesen des Dinges. Dasselbe Sein, das, aufgenommen in die konkrete Materie der Außenwelt, das materielle Ding ergibt, stellt, aufgenommen in den potentiellen Intellekt (eine Art geistiger Materie), den Erkenntnisinhalt des Dinges, seinen Begriff dar. Unser Erkennen deckt sich also mit den

Seele", wie der Herausgeber treffend wiedergibt. Es entstammt jüdischen Kreisen Mesopotamiens (nicht früher als ungefähr 1030), behandelt die neuplatonischen Gedanken der Emanation alles Seins aus Gott und seine Rückkehr zu ihm und ist abhängig von den Getreuen von Basra, Hermes Trismegistus (De castigatione animae) und besonders Avicenna. Von besonderem Werte sind die von allseitiger Belesenheit der Herausgeber zeugenden Anmerkungen, die 52 Seiten einnehmen. Folgendes sei besonders hervorgehoben: 1. Wie naturgemäß die averroistische Seelenlehre sich aus den Anschauungen der Zeit ergab, zeigt das Zitat S. 17* aus Avicennas Abhandlungen über die Seele. Würde die Seele präexistieren, dann müßte sie eine numerische Vielheit von Substanzen (multa individua sub una specie) bilden oder für alle Menschen ein und dieselbe sein. Beides ist unmöglich; denn ohne Individuationsprinzip kann eine geistige Substanz nicht individualisiert werden und anderseits ist die Seele jedes Menschen eine besondere Substanz. Nach dem Tode fällt allerdings das individualisierende Prinzip, der Körper, fort, aber auch dann noch bleibt jede menschliche Seele ein für sich bestehendes Individuum je nach 1. der individuellen Verschiedenheit der Materien, die sie früher belebte, und 2. den verschiedenen Zeiten ihres Entstehens (Zeit und Raum sind individualisierende Prinzipien!) und 3. den Qualitäten, die ihr in bezug auf ihren Körper zukommen. Averroes konnte nun leicht nachweisen, daß diese drei Momente keine eigentliche Individuation der Seele nach ihrer Trennung vom Leibe herbeiführen können. Daß der Fehler der Argumentation in der Identifizierung von Universalbegriff (Spezies) und geistiger Substanz und der Individualisierung beider gelegen ist, übersah allerdings auch Averróes. 2. Die Seele ist eine Emanation des aktiven Intellektes, die stattfindet, wenn im Erzeugungsprozesse die körperliche Mischung der für das Lebewesen notwendigen Harmonie der Elemente nahegekommen ist. 3. Die Wandlungen der Lehre von den vier Kardinaltugenden wird sehr reich dokumentiert. Interessant ist auch, welche von den vieren die einzelnen Richtungen als die wichtigste Tugend bezeichnen. Nach Avicenna (Metaph. Abh. 10 Ende, S. 684 der Übersetz. ed. Horten) ist dies die Gerechtigkeit. 4. Die Lehre von der Präexistenz der Seelen

---

Dingen (mutábiq). Der Plural maāni (rationes) bezeichnet folglich die Bestimmungen (die logischen Teile), deren Summe das Wesen ausmacht, und das Adjektiv mánawi die Eigenschaften, die sich aus diesen Bestimmungen ergeben, qualitates.

(S. 37 ad 28,6) bewegt sich in philosophischem Fahrwasser: die Seelen wie auch die reinen Geister sind „anfangslos geschaffen“ (mubdaa, ibdâ‘ vgl. ZDMG Bd. 61 S. 238 Anm. 3) und heißen in diesem Sinne „ewige“, alles Materielle aber ist in der Zeit, d. h. nach vorhergehendem Nichtsein, geschaffen (ḫalq). 5. Die Seele ist „Stellvertreter Gottes“, weil sie im Mikrokosmos des Körpers und in bezug auf die ihr untergeordneten materiellen Dinge dieselbe Funktion ausübt, wie Gott im Reiche der Sphären: sie stellt Harmonie und Ordnung her. Das Buch vom Wesen der Seele enthält eine ganze Weltanschauung und verdiente sicherlich, in einer Übersetzung weiteren Kreisen zugänglich gemacht zu werden. Dadurch würde die außergewöhnliche Belesenheit des Herausgebers, der unbestritten als erster Kenner der islamischen Theologie und Philosophie gilt. auch der Geschichte der Philosophie in größerem Maße zugute kommen.

Eine sehr dankenswerte Quellenarbeit ist die Herausgabe des Biographischen Werkes von Kifti (1227†): Ibn al-Qiftis tarih al Hukama. Auf Grund der Vorarbeiten Aug. Müllers herausgeg. von Prof. Dr. Julius Lippert. Leipzig 1903. 29 u. 496 S. 4⁰. Diese „Geschichte der Gelehrten“ enthält Biographien von ungefähr vierhundert Gelehrten mit genauen Angaben ihrer Werke. Da auch griechische Philosophen (Plato auf 10 S., Aristoteles auf 29 S., Alexander von Aphrodisias usw.) genannt werden, so hat das Werk auch für die Frage nach der Kenntnis der griechischen Schriftsteller bei den Arabern als Fundgrube zu gelten. Sehr eingehend werden die muslimischen Philosophen (Avicenna auf 16 S.) behandelt. Es bleibt nun noch die langwierige Aufgabe übrig, die hier genannten Werke mit den Angaben anderer Biographen und den handschriftlichen Befunden der Bibliotheken zu vergleichen.

Ibn al-Arabi, Die Diskussion der Heiligen und die nächtliche Unterhaltung der Edeln. Lithogr. Kairo 1282 = 1865. 2 Teile zu 364 u. 376 S. 8⁰ (vgl. Br. I 447 Nr. 130).

Ibn al-Arabi bringt in diesem Werke Gedichte, Reden und Aussprüche Mohammeds, seiner Gefährten und der bedeutendsten Personen des Islam über die Entstehung der Welt und ihre Ordnung, die Ethik und Mystik. Die zahlreichen Berichte über bekannte Persönlichkeiten machen diese Schrift auch für den Historiker bedeutsam.

Ibn al-Arabi. Korankommentar. 2 Teile zu 206 u. 211 S. 4°. Kairo 1317 = 1899. (Br. I 442 Nr. 3.)

Die Kommentare zum Koran dienen den Mystikern und Philosophen zur Darlegung ihrer Weltsysteme. Der vorliegende Kommentar beginnt mit logischen Erörterungen über Benennungen. „Sie bezeichnen die spezifischen Wesensformen.“ Die Buchstaben stellen die Stufen des Weltalls dar, die aus Gott emanieren. Die Entstehung der Welt ging den Weg von der Einheit zur Vielheit, die weitere Entwicklung muß von der Vielheit wieder zur Einheit zurückkehren. Die Himmel sind belebt von einer anima universalis (nafs kullíje) und vielen individuellen Seelen. In Gott werden die Eigenschaften des Wissens und des esse principium emanationis besonders hervorgehoben, nicht ohne eine Spitze gegen die Theologen, die die Einheit und das freie Wollen Gottes im Schaffen besonders betonen. Der sittliche Kampf des Menschen, d. h. der Kampf der anima rationalis, die zum Überirdischen strebt und gleicher Natur ist wie die Seelen der Sphären, gegen die anima sensitiva wird häufig dargestellt. Das Werk schließt mit einer Darlegung der Natur des Menschen, die, ein Abbild des Makrokosmos, alle Stufen des Seins (Geist, Seele und Materie) in sich vereinige.

Zu der spekulativen Glaubenslehre Sanúsis (1486 †) verfaßte Bāgúri (oder Baigúri, 1861 †) im Jahre 1812 eine Glosse (gedr. Kairo 1318 = 1900, auf 53 S. 4°), die sich in logischen und metaphysischen Erörterungen ergeht. Die allgemeinsten Begriffe (Sein, Notwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit) werden im philosophischen Sinne auseinandergesetzt. Die verschiedenen Schulen und ihre bedeutenderen Lehrer (Áschari, Rázi usw.) werden des öfteren genannt. Am Rande befinden sich Glossen von Anbábi, die mit biographischen Angaben über Sanúsi beginnen.

Avicennas Buch über „die Kräfte der Seele“ veröffentlichte van Dyck in Kairo 1907 (87 S. 8°) mit einer Einleitung, die über Bibliographisches orientiert, Anmerkungen in arabischer Sprache, die jedem der zehn Kapitel angehängt sind, und einem Nachworte ethischen Inhalts. Eine Übersetzung dieses bereits durch Dr. S. Landauer (vgl. d. Z. Bd. XX S. 423) bekannten Textes hatte der Herausgeber im Jaher vorher erscheinen lassen.

Ahsaī, Kommentar zu Schirazis „der Thron Gottes“. Lithogr. Teheran 1279 = 1862. 347 S. gr. 8°.

Das Werk Schirâzis[54]) (1640 †) ist nach einer gleichnamigen Schrift Avicennas (Berlin, arab. Hsch. Ldbg. 368 Nr. 2296 u. 2295) risalat el ʿirš auch ʿiršíje[55]) benannt und behandelt die gleichen Gegenstände[56]). Schirázi ist bekannt durch seinen Kommentar zu Abharis (1264 †) „Führung zur Weisheit" (hidájat el-hikme, Br. I 464 Nr. 23 I Nr. 7[57]), den er in Isfahan[58]), in drückender Armut lebend, vollendete, und „die vier Reisen, handelnd über die Philosophie" (Lithogr. Teheran 1283 = 1866, 4 Bde.; vgl. Br. II 413 § 6 Nr. 2). Der Kommentar[59]) behandelt ebenfalls das ganze Gebiet der Philosophie, z. B. 1. das Ewige und Anfangslose, das Ewige, aber Geschaffene (anfangslose Schöpfung), das Zeitliche; 2. die Modi des Seins: Möglichkeit usw., 3. in Gott ist Wesenheit und Dasein identisch; 4. vor der Schöpfung war kein Ding möglich noch werdend; denn sonst hätte es aus sich schon eine Existenzart besessen; 5. Gott kommt keine Wesensform und keine Wesenheit zu; sonst müßte er eine differentia specifica besitzen. Eine spezifische und eine numerische Vielheit sind in Gott aber ausgeschlossen; 6. die Wesensform in der Wirkung ist identisch

---

[54]) Muhammed bn Ibrahím sadreddin esch-Schirázi, bekannt als Molla sadri schrieb das genannte Buch „über das erste Prinzip und die Rückkehr" (fil mábeda wal maád: vgl. das gleichbetitelte Werk Avicennas Br. I, 456 Nr. 42) d. h. über alles Seiende. Ahmed bn Zaineddin bn Ibrahím bn Sakr bn Ibrahím bn Dágir, bekannt als al-Ahsái verfaßte 1236 = 1820 (fehlt in Br.) seine „Anmerkungen" (taliqát).

[55]) Die Angabe Br. I 454 Nr. 6 al-arūs „die Braut" ist zu verbessern in „al urūš" „die göttlichen Throne".

[56]) Avicenna beginnt mit der Definition des Möglichen, Unmöglichen und Notwendigen und entwirft eine kurze Skizze der gesamten Philosophie.

[57]) Er entwirft die aristotelische Einteilung der Wissenschaften: a) solche, die sich mit Dingen befassen, die in den beiden Ordnungen des logischen und realen Seins der Materie nicht bedürfen, um Bestand zu erhalten; b) solche, die materielle Dinge zum Objekte haben, aber von dieser Materie abstrahieren, und auch zu ihrem Bestande keiner bestimmten Materie bedürfen (Mathematik), und c) solche, die materielle, d. h. veränderliche Dinge behandeln, ohne von der Materie zu abstrahieren. Diesem gegenüber besitzt die praktische Philosophie ebenfalls drei Teile usw. Im Kap. I der ersten Abhandlung beginnt er mit einer Widerlegung der Atomistik nach aristotelischer Methode, die 20 Seiten einnimmt.

[58]) Die in Kairo VI 99 vorhandene Handschrift datiert die Abfassung dieses Werkes auf 1640 (1050 d. H.). Die Berliner Hdsch. Pet. 695 Nr. 5072 hat die irrtümliche Zahl 1838, wohl das Datum der Copie.

[59]) Der Grundtext wird vollständig angeführt und daran der Kommentar als selbständige Abhandlung angeschlossen.

mit der in der Ursache; 7. in der Analyse der Dinge gelangt man zu einem per se Existierenden, der Substanz, die nicht weiter inhäriert; in der Analyse der Ketten von Ursachen gelangt man zu einem a se Existierenden, dem keine weiter zurückliegende Ursache das Sein verleiht. Die psychologischen Probleme werden sehr eingehend erörtert. Die Lehre, der Vorgang des Sehens bestehe in einem Ausströmen von Körperchen, wird widerlegt. Die äußeren und inneren Sinne (letztere mit ihren Lokalisationen im Gehirn) werden in der üblichen Weise bestimmt. Als Sitz jedes einzelnen derselben muß eine besondere Substanz mit eigenartiger Disposition im Gehirn angenommen werden. Die Seele ist eine Substanz, die selbständig ist im Sein und Handeln. Sie präexistiert in der himmlischen Welt, doch ist diese Präexistenz keine zeitliche; denn die Zeit findet sich nur in der Welt der Veränderungen. Das Maß der Dauer in der himmlischen Welt ist das aevum. Die Strahlen der Gestirne üben einen großen Einfluß aus auf die Geschehnisse der sublunarischen Welt. Die Vervollkommnung eines Dinges besteht darin, daß seine Fähigkeiten, beim Menschen die theoretischen und die praktischen, aktualisiert werden. Nur solche Seelen, die sich im Diesseits mit Philosophie befaßt haben, gelangen im Jenseits zu einem höheren geistigen Glücke. Das System der Planeten ist das ptolemäische. Auch in der himmlischen Welt befindet sich eine Erde. Diese ist überwölbt von dem Throne (ʿirš) Gottes. Neben vielen islamischen Philosophen werden auch Griechen, wie Alexander v. Aphrodisias, Aristoteles usf. zitiert. Der Kommentar Ahsáis, dessen Übersetzung wohl 1200 Seiten umfassen würde, unterrichtet uns also wie eine philosophisch-theologische Enzyklopädie über das gesamte philosophische und mystische Wissen zu Anfang des XIX. Jahrhunderts in Persien und verdient eine eingehendere Untersuchung.

Von dem obengenannten Kommentar Schirázis (1640 †) zu Abharis (1264 †) „Führung zur Weisheit" liegt eine gute Lithographie von Teheran vor: 1313 = 1895, 397 S. gr. 8⁰. Schirázi wird in dem Vorwort als derjenige bezeichnet, der die Philosophie der alten Philosophen, d. h. der Griechen, (el-akdamín) wieder zu neuem Leben erweckte und beide Schulrichtungen, die der Peripatetiker und der Mystiker (išrakijún, Illuminanten) in sich vereinigte. Die zahlreichen Glossen sind zum größten Teile „dem Imám der Peripatetiker", Avicenna, und einem 1895 noch lebenden abul-Hasam, „dem Fürsten der

Gelehrten und Theologen" entnommen. Es werden behandelt 1. die erste Materie (die drei Dimensionen; die Ausdehnung der Körper ist kontinuierlich. Bei der Annahme von Atomen wäre sie diskontinuierlich. Die Verbindung wäre nur eine akzidentelle); 2. die körperliche Wesensform kann nicht ohne die erste Materie existieren, und umgekehrt; 3. Nachweis der spezifischen Wesensform neben der generischen der Körperlichkeit; 4. der Raum ist die innere Fläche des umgebenden Körpers, die die äußere Fläche des umgebenen berührt (S. 77 Aristoteles, Phys. 212 a 21, 209 b 1, 28, 310 b 7, superficies ambientis); 5. der natürliche Ort eines jeden Körpers und sein Streben dorthin; 6. die Gestalt des Körpers; 7. Ruhe und Bewegung (in Quantität, Qualität, Ort und Lage); 8. die Zeit; 9. die Sphären (Kugelgestalt, Einfachheit; alles Zusammengesetzte ist zerstörbar; ihre ewige Bewegung, Unveränderlichkeit, Beseeltheit); 10. die Elemente sind einfach; die Winde, der Regenbogen (seine Farben), der Halo, die Meteore, Erdbeben, Quellen, Erzlager, Pflanzen (ihre Kräfte, Verwelken); 11. Zoologie; 12. Optik; 13. die inneren und äußeren Sinne, ihre Objekte und Betätigungen; 14. der menschliche Verstand (ist unkörperlich; seine Objekte).

Die zweite Hälfte, S. 219—397 handelt über die Metaphysik. Sie zerfällt in drei Abhandlungen: I. Die Einteilungen des Seins, die kurz bezeichnet werden als „das Notwendige[60]), die Substanz und das Akzidens". Im einzelnen wird behandelt das Universelle und Partikuläre, das Eine und Viele, die „beiden" Oppositionen (die kontradiktorische und die konträre) und die „beiden Relativa" (die beiden Termini der Relation), Privatio und Habitus (el-adam wal malaka), Verneinung und Behauptung, die Postprädikamente (das Früher-, Später- und Gleichzeitigsein; das anfangslose und zeitlich entstehende Früher; jedem zeitlich Entstehenden geht Materie und Dauer (madda wamudda) voraus; das Mögliche ist eine Art realen Seins, jedoch ohne selbständige [per se = substantielle] Existenz), der Akt und die Potenz, Ursache und Wirkung, das Zwecklose (al-abaṯ), der Zweck und der Zufall (Polemik gegen Demokritos; der Zweck der im steten Wechsel befindlichen sublunarischen Dinge; das System der vier Ursachen); das Eine kann nur für ein Einziges Prinzip der Emanation sein; mit der Existenz der adäquaten Ursache ist die Existenz der Wirkung notwendig und gleichzeitig gegeben. Die Schöpfung, d. h.

[60]) Damit sind wohl die Modi und Proprietäten des Seins bezeichnet.

Emanation ist also notwendig und anfangslos. Die Substanz, im realen Sinne genommen, kann nicht als Genus gelten für die „fünf Substanzen", d. h. Körper, Form, Materie (Teilsubstanzen), Seele und Geist. II. Theologia naturalis. Gott ist der durch sich selbst Notwendige; die verschiedenen Gottesbeweise. In Gott fallen Individualität und Wesenheit zusammen, wodurch die vollkommenste Einheit begründet wird. Gott kann mit den möglichen, d. h. den kontingenten Dingen in keiner Weise verglichen werden. Er erkennt sich selbst, die Universalia, die Geister und die materiellen Individua, ohne daß er dadurch einer Veränderung unterworfen wäre, noch in die „Zeit" einträte, die die Dauer nur der sublunarischen Dinge mißt. Die Kenntnis Gottes von den Dingen ist nicht identisch mit seinem Wesen. Er erkennt alle Individua, jedoch in universeller Weise (sonst wäre das göttliche Erkennen sinnliche Wahrnehmung), indem Er die Weltdinge als Wirkungen ihrer adäquaten und notwendig wirkenden Ursachen intuitiv erschaut. Gott will in freiem Willensakte die Weltdinge und ist der selbstlose Spender alles Guten. Er bewirkt nicht direkt das Böse. III. Die Geisteswelt. Die Existenz des Nūs wird nachgewiesen. Auf ihn folgt eine große Anzahl von Geistern und Seelen, die die Sphären beleben. Ein leerer Raum ist unmöglich. Durch Entfernung von der Einheit und Versenken in die Materie entsteht die Vielheit. Das Werk schließt mit einer ethisch-religiösen Abhandlung über das andere Leben (en-naš'a el-uhra) und die Widerlegung der Lehre von der Seelenwanderung.

Einen besonderen Wert erhält diese Lithographie durch die zahlreichen Anmerkungen arabischer Philosophen. Es werden genannt 1. S. 2 et passim Mohammed Hadi el-Hoseini und Mirza Máhdi el-Hoseini [61]) (ein Mohammed el-Hoseini ist als Glossator der Logik Taftazánis (1389 †) bekannt; vgl. Br. II 215 sub 7 r); 2. S. 5—6, Avicenna, Genesung der Seele, Anfang; 3. Kommentar eines Gibrail (Gabriel) zum Kamús (Wörterbuch) des Firuzabádi (1414 †) (vgl. Br. II 181—183); 4. S. 13 et passim Mirza Hasan, Molla Hasan und Mirza abul-Hasan [62]); 5. die Stationen des Igi (1355 †) und ein Kommentar zu

[61]) Der Herausgeber hat zu diesen Glossen, die er also in Handschrift vorfand, noch weitere hinzugefügt. Hoseini ist also nicht der Herausgeber der Lithographie. Er ist wohl mit Nr. 4, 11, 12, 13 dem 18. Jahrhundert zuzurechnen.

[62]) S. 104 wird er al-Hakím, der Arzt, genannt. Der Forscher (muhakkib) Mirza wird auch wohl ihn bezeichnen (passim).

denselben (sicherlich der Gorgánis (1413 †), vgl. Br. II 208 f.); 6. S. 21 Muhammed ibn Zakarija er-Rázi (932 †) (vgl. Br. I 233 f.); 7. Lahígi, die aufgehenden Sterne der Offenbarung (s. unten); 8. passim: „Die vier Reisen, handelnd über die Philosophie", von Schirázi (1640 †) (s. oben); 9. Fachreddin er-Rázi, auch Mir Fáchr genannt [63]), (1209 †) (Br. I 506); 10. S. 38 et passim Samarkandi (1446 †), „Das Meer der Wissenschaften" (Br. II 203 Nr. 8); 11. S. 42, Imadeddín [64]) (Br. II 215 sub 1 p.); 12. Nizameddín (Br. II 421 sub 3 a); 13. S. 44 et passim Aka Ali el-Mudarris (? ein Mudarris starb 1572, Br. II 284 Nr. 4); 14. S. 55, Hawanasari, Glosse zu Avicennas „Buch der Genesung der Seele"; 15. (passim) Maibudi 1475 † (Br. I 464 sub Nr. 5), Kommentar zu Abharis (1264 †), „Führung zur Weisheit"; 16. Erläuterungen zu den „Thesen und Erklärungen" Avicennas (ʿibarat el išarat des Rázi (1209 †), sonst „Kommentar zu den Thesen über die Naturwissenschaften genannt; vgl. Br. I 454 Nr. 20); 17. S. 80, die Mutakallimún; 18. S. 80, eine Glosse des Molla Abderrazzáq, wohl eine Schrift Lahígis [65]) bezeichnend, wenn nicht an Kašáni (1330 †) (Br. II 204) zu denken ist; 19. die Diskussionen (el-muhakamát entweder die Rázis et-Tahtani 1364 † (Br. I 209 Nr. 2 sub 6) über den Streit zwischen Túsi 1273 † und Razi 1209 † oder die Taköšprizádes 1560 † über den Streit zwischen Taftazáni 1389 † und Gorgani 1413 †, Br. II 426 Nr. 19); 20. S. 105 passim Schaich Fáhdi Isfaháni, kurz Schaich Fahdi genannt; 21. Abdelkarim esch-Schahrastáni (1153 †), „Das Buch der Religionsparteien und Sekten" (Br. I 428. Sein Name ist: Muhammed bn Abdelkarím [66]); 22. S. 112, Avicenna, Metaphysik des Schifa, XI. Abh. letzt. Kap. Naturwissenschaften des Schifá passim; 23. S. 120, Glosse zum tagríd, d. h. zu der „philosophischen Darstellung der Glaubenslehren", einem Werke Túsis (1273 †) zu dem Mahmúd al Isfaháni (1348 †) einen bekannten Kommentar schrieb, „der alte Kommentar" genannt [67]). Gorgáni (1413 †) verfaßte dazu Glossen, zu

[63]) Vielleicht könnte auch Fachreddin al-Asterabádi (1262 †), der ebenfalls einen Kommentar zu Abharis „Führung zur Weisheit" schrieb, gemeint sein.

[64]) S. 104 findet sich die Notiz: die Glosse wurde beendet am 10. Ramadan 1312 = 1894, ebenso S. 113.

[65]) Dieser wird häufig „der Kommentator des tagríd" genannt.

[66]) Mit Auslassung von ibn wird Avicenna, vielfach schlechthin Schaich genannt, als Abu Ali Sína und Schaich Sina bezeichnet.

[67]) Unter diesem Namen zitiert S. 266.

denen Mir Sadreddin Muhammed esch-Schirázi [68]) Superglossen herausgab, die hier zitiert sind. Als Todesjahr dieses Schirázi wird allerdings in der Münchener Handschr. 1529 angegeben. Da aber die Namen auffallend übereinstimmen, wird er wohl mit dem Verfasser des vorliegenden Kommentars (1640 †) identisch sein (Br. I 509 II 2 sub b und c); 24. S. 125, Abdelqádir al Záhiri [69]), „Das erlangte Maß der Weisheit" (bulgat al-hikme fehlt in Br.); 25. S. 126, es-Saijid el-Fachri (vielleicht Fachri 1450, Br. II 117 Nr. 7, wenn nicht Fachreddin er-Rázi (1209 †) gemeint ist. Die betreffende Glosse handelt von der Zwangsbewegung der Körper zu einem ihnen „unnatürlichen" Orte hin); 26. S. 130, Bágnawi (nicht Bagandi, wohl aus Borneo stammend), Glosse zum tagríd (1 Nr. 23) Túsis (unbek.); 27. S. 181 et passim [70]), Káuhar Murád (unbek.; ein Murád Cáwus 1636 † war Mystiker); 28. S. 171, Baminus (viell. Parmenides); 29. S. 174, Iskander (Alexander von Aphrodisias); 30. S. 230, 242, 244, 294, 295, 297, 299 usw., al-Bazwári (unbek. Die Glosse ist metaphysischen Inhaltes und handelt über das esse priorem per essentiam = per se); 31. S. 245, „Anmerkungen zum Schifá Avicennas" taliqat eš-Šifa, von Schirázi [71]), dem Verfasser des vorliegenden Kommentars — eine bisher vollständig unbekannte Schrift. Aus ihr wird eine Lehre über die Natur der Bewegung zitiert; 32. Dauwáni (1501 †) (Br. II 217); 33. S. 270, Schaich ʿAhdi (unbek.); 34. Avicenna, „Anmerkungen" (Br. I 455 Nr. 21); 35. S. 272, Behmenjár (1038 †), ein Schüler Avicennas (Br. I 458 Nr. 3); 36. „Die Untersuchungen über die Philosophie der Erleuchtung" (el-mabahit el-mušrikije. Ein so betiteltes Werk ist unbekannt. Es ist aber wohl zu identifizieren mit dem ähnlich betitelten Werke Rázis 1209 † (el-mabáhit eš-sarkije); 37. Saijid Ahmed, Glossen zu Avicennas Buch der Genesung der Seele (vgl. Horten, Die Metaphysik Avicennas, Leipzig, Haupt 1907/08, S. 686 Anm. 1 und die dort übersetzten Glossen); 38. Taftazáni 1389 †, Kommentar zu Gazális „Ziele der Philosophen" (Br. I 425 Nr. 56 u.

[68]) š. vielfach Abkürzung für Schirázi z. B. S. 179 ŝ. fil asfár (= die vier Reisen handelnd über die Philosophie).

[69]) Die Lesung des ersten Konsonanten (Z) ist nicht sicher.

[70]) z. B. S. 175.

[71]) S. 277 wird er „sadr elmuhakkikín" „Vorkämpfer der Forscher" genannt mit Anspielung auf seinen Namen Sadreddin (Vorkämpfer der Religion).

[72]) S. 274. Mírza abul-Hasan, „Die Natur der Bewegung in der Substanz," (die substanzielle Veränderung) bisher unbekannt.

II 217 f.). Von S. 276 nehmen diese Glossen die Form ganzer Abhandlungen bekannter Philosophen an, in folgender Ordnung: 1. S. 276, Ibn al-Arabi (1240 †), „Terminologie der Mystiker" (hier genannt istilahat al-ʿurafa, sonst bekannt und von Flügel herausgegeben 1845 unter dem Titel „Istilahat as-sufija", Br. I 445 Nr. 70. Abgeschlossen 10 Regeb 1313 = 1895); 2. S. 290, Eine Frage des Abu Saíd ibn abíl-her an Avicenna (über die Möglichkeit der Gebetserhörung und den Zweck des Besuchens der Gräber für die Verstorbenen) und die Antwort Avicennas, Br. I 454 Nr. 14 u. 15; 3. Avicennas Kommentar zu dem Koranverse, der benannt wird „der Rauch" (ajat el-duchan, Sure 41, 10). Diese Abhandlung Avicennas war bisher unbekannt; 4. S. 299, Avicenna, Kommentar zu der Koransure über die Einheit Gottes (Sure 112; vgl. Br. I 453 Nr. 1 u. S. 454 Nr. 5. In beiden Fällen ist es dieselbe Sure. Dieser Text war bisher noch nicht veröffentlicht; beendet in der Lithogr. 20 Regeb 1313 = 1895); 5. S. 313, Avicenna, Kommentar zur Koransure über die Himmelssphäre (Sure 113 Br. I 454 Nr. 3, bisher noch unveröffentlicht); 6. S. 318, Avicenna, Kommentar zur Sure über die Menschen (Sure 114 Br. I 454 Nr. 3 noch nicht veröffentlicht); 7. S. 321, Eine Frage des Behmenjar 1038 † an Avicenna (über die Anfangslosigkeit der Zeit) und die Antwort Avicennas (vgl. Br. I 455 Nr. 22, 28, (33); 458 Nr. 3 sub 3; bisher unveröffentlicht). Daran schließen sich noch weitere fünf Fragen eines Schülers und Antworten Avicennas an, die ebenfalls hier zum ersten Male veröffentlicht sind; 8. S. 327, Avicenna, Abhandlung über „die Erkenntnis der Dinge" (fi marifat el-ašjá, bisher unbekannt. Sie enthält eine erkenntnistheoretische Untersuchung); 9. S. 330, Avicenna, Abhandlung über das „Geheimnis der Schicksalsbestimmung" (vgl. Br. I 456 Nr. 45. Mehren, Traités mystiques d'Avicenne, fasc. IV) [73]); 10. Avicenna, Die Wissenschaft der Ethik (fi ilm el-ahlák unbekannt. Vgl. die verwandte Schrift Avicennas, Br. I 456 Nr. 38: Über die vier Kardinaltugenden und die aus diesen abgeleiteten Tugenden; noch unveröffentlicht); 11. S. 336, Avicenna, Das Testament (fil ʿahd, gedruckt in den „Neun Abhandlungen Avicennas", Konstantinopel 1298 = 1881: Abschr. beendet 15 Ramadán 1313 = 1895. Vgl. d. Z. Bd. XIX S. 432); 12. Farábi, Ringsteine Nr. 30—50 unter dem Namen: Avicenna, Abhandlung über die Fähigkeiten des Men-

[73]) Vgl. d. Z. Bd. XX S. 414 „Antwort auf die Frage jemandes".

schen und die Arten ihres Erkennens. (Vgl. zu dieser Verwechslung, die eine Schrift Farábis dem Meister Avicenna beilegt, d. Z. Bd. XIX S. 431 Z. 3—5; Avicenna, „Neun Abhandlungen", Abh. III; Horten, Das Buch der Ringsteine Faràbis, Aschendorff 1906, Vorwort S. XVI, 272 u. 479; Mašrik, 1905 Nr. 13 S. 625. Identisch mit diesem Teile der Ringsteine Farábis ist die arab. Handschr. Berlin. Katalog Nr. 5342 „Über die vernünftige Seele und ihre Zustände", ebenfalls dort dem Avicenna zugeschrieben, vgl. Br. I 455 Nr. 30 u. 31.) 13. S. 345, Avicenna, Die Talismane und Zaubereien (fil tilasmát wan-nairmahát, auch: fil sihr wal-tilasmát; 14. S. 351, Avicenna, Ethik (verschieden von Nr. 10, oben; fil ahlàk Br. I 456 Nr. 38, enthaltend eine Tugendlehre: Verschwiegenheit, Wissenschaft, richtiges Urteil, Entschlossenheit im Handeln, Wahrheitsliebe, Treue im Versprechen und gegen die Freunde usw.; unveröffentlicht); 15. S. 357, Kummi, „Das wahre Wesen des Gebetes" (fi hakíkat essalát; am Ende: diese Abhandlung schrieb Muhammed, genannt Saíd al-Kúmmi eššerif, in der Stadt Kumm, der befestigten, am 14. Schawwál 1084 = 13. Januar 1674); 16. S. 363, Hoseini (Muhammed Rafiaddín), Die Arten der philosophischen Objektion (fi hakikat aksàm ettaskik; Autor und Werk unbekannt); 17. S. 368, Abhandlung über die Geheimnisse des Gebetes (Autor [ger malúm elkáil] u. Werk unbekannt. Es enthält philosophische Ausführungen); 18. S. 372, Avicenna, Vier Fragen und Antworten (masàil fi amr elmaád, vgl. Br. I 455 Nr. 22. Erste Frage: Von welchem Ort her sind wir in diese Welt gekommen? Antwort: Von der Sphäre oberhalb der Sphäre der Venus! Bisher unveröffentlicht.); 19. S. 374, Mírza abul Hasan (vgl. oben Nr. 4), „Die Verbindung des zeitlich Entstehenden mit dem Ewigen" (wie kann aus dem Ewigen das Zeitliche, aus dem Unveränderlichen das Veränderliche entstehen? Bisher unbek. Abhandl.); zur Erläuterung der Ausführungen des Meisters und Lehrers el-Damad[74]) (unbek.) zu Schirázis „Vier Reisen, handelnd über die Philosophie"; 20. S. 380, Aka Ali al-Mudárris (s. oben Nr. 13), „Die Seele ist die Summe der psychischen Fähigkeiten" (fi bajan anna ennafs kull elkuwa oder: fi hakíkat ennafs; bisher unbekannt); 21. S. 383, Schiràzi[75]) (der Verfasser des vor-

[74]) Genannt der Vorkämpfer (sadr) der Theologen.

[75]) Neben diesen Abhandlungen laufen Glossen von Molla Ismail (Glosse zu Schirazi „Der Thron Gottes"), Avicenna (Auszug aus „Das erste Prinzip und die Rückkehr" B. I 456 Nr. 42), Avicenna, Anmerkungen (l.c. Nr. 21 und andere

liegenden Kommentars), „Die zweite Frage“ oder: „Antwort auf die Fragen des Nasireddin[76]) et -Túsi 1273 (1. In welcher Weise existiert die Zeit, da sie keine Substanz und kein reales Akzidens, sondern nur das Maß der Bewegung ist, also subjektiv-logische Momente einschließt? 2. Ist das anfangslose Erschaffensein und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen durch die Lehre: Ein Ding, das keinen Träger für seine Existenz hat, kann nicht zeitlich später als das Nichtsein entstehen. Viele bezeichnen daher den Körper als Träger (Substrat) der Seele, wenn sie ihr zeitliches Erschaffensein lehren. 3. Die Entstehung der Vielheit aus der Einheit); 22. S. 394, Isfaháni, Darlegung der „Vier Reisen“, einer Schrift Schirázis (1640 †) (bestimmt für den Reisenden, d. h. den Erdenpilger. Der ganze Name lautet Aka Muhammed Ridái Isfáhàni oder: der Mystiker Mirza Ridài; unbekannt. Inhalt: Reise ist die Bewegung von einem Orte zu einem Ziele. Die erste geht von dem Geschöpfe zum Schöpfer (Gottesbeweise)[77]), die zweite vom Schöpfer zum Schöpfer (tieferes Verständnis von Wesen, Eigenschaften und Tätigkeiten Gottes), die dritte vom Schöpfer zum Geschöpfe (Kosmogenie), die vierte vom Geschöpfe zum Geschöpfe (Psychologie, ahwál ennafs); 23. Núri, Darlegung zu Schirázis „Vier Reisen“. Der volle Name des unbekannten Verfassers lautet Mirza Muhammed Hasan en-Nuri oder Mirza Hasan Núri[78]). Avicenna wird sowohl im Texte als auch in den Glossen auf

---

Schriften), Saijid Damad „Die Syllogismen“ (unbekannt!) Muhammed Hasan usw. Die Herausgabe des Textes und der Glossen würde sicherlich noch manche interessante Überraschung bringen.

[76]) Nasíreddin (nicht Násir wie Br. I 508 Nr. 8) richtete diese Fragen an seinen Freund Schemseddín al-Hosrušahi (unbekannt, vielleicht identisch mit Br. l. c. Nr. 5). Schirázi behandelt diese Fragen in dem Buch über die Seele in seinem Werke „Die vier Reisen“ (Br. II 413 Nr. 2).

[77]) Zitiert wird hier Bistámi 1454 † (abu Iazíd), bekannt durch seine Enzyklopädie über hundert Wissenschaften.

[78]) Letzte Seite. „Dieses Buch, ausgestattet mit vielen Glossen, deren Zahl 20 überstieg, wurde bereits früher einmal gedruckt und ausverkauft, hrsg. von Aka Mirza Muhammed Ali esch-Schirázi. (Das vorliegende Werk ist also bereits die zweite Auflage.) Wenn uns das Glück günstig ist, vollenden wir auch noch den Druck des Buches „Die Sinnesorgane“ (el-mašáïr, gänzlich unbekannt!), einem Werk des Sadreddín esch-Schirázi mit vielen Glossen“. Die oben aufgezählten Glossen sammelte Ahmed esch-Schirázi. Er stellte auch den Text des Kommentars „aus vielen Handschriften her“ mit Unterstützung von Mírza Abdelkarím esch-Schirázi.“

Schritt und Tritt genannt, während Averroes ganz unbekannt zu sein scheint. Die in europäischen Darstellungen der islamischen Philosophie vielfach herrschende Auffassung, Averroes sei der bedeutendste Philosoph des Islam, bestätigt sich also keineswegs. Avicenna herrscht im 13. Jahrh., wie die Schriften Rázis und Tusis zeigen, im 15. Jahrh., in dem Ismail el-Hoseini seinen Kommentar zu den Ringsteinen Farabis eigens zu dem Zwecke verfaßte, um der übergroßen Autorität Avicennas entgegenzutreten, ferner im 17. Jahrh., wie Schirázi zeigt, und bis ins 20. Jahrh., wie die neueste Literatur dartut.

LAHÍGI[79]), Die aufgehenden Sterne der göttlichen Offenbarung, (šawarik elilham), Kommentar zu Tusis „philosophischer Darlegung der Glaubenslehre“ (šarh ettagrid) Lithographie Teheran 1267 = 1850, ohne Paginierung, ungef. 300 S. 4.

Lahigi[80]) exponiert in diesem Kommentare eine spekulative Theologie (= Kalám) nach philosophischer Methode. Er bestimmt zunächst ihr Wesen, Objekt, Ziel und Rangstufe. Dies bietet ihm Gelegenheit, über das Wesen des Erkennens im Sinne des kritischen Realismus[81]) und das System der Wissenschaften zu reden, deren Gegenstände er nach Aristoteles bestimmt. Die Metaphysik hat ein in sich evidentes Objekt (das Sein als solches) und weist allen übrigen Wissenschaften, deren Objekt erst durch die Metaphysik evident wird, ihren Gegenstand an. — Sodann geht er zur Behandlung der Glaubenslehren über. Philosophisch interessant ist dabei folgendes: 1. Gott ist der notwendig Seiende. 2. Die anfangslose Schöpfung betreffs der reinen Geister, der Bewegung, der Zeit und anderer Substanzen mit ihren Akzidenzien läßt sich nicht demonstrativ beweisen. 3. Im Erkennen müssen wir zu allgemeinsten, in sich evidenten Begriffen gelangen;

[79]) Lahig, Stadt in Gilán.

[80]) Der volle Name lautet: Maulána Abderrazzák bn Ali bn el-Hosein al-Lahigi. Ein Philosoph dieses Namens ist unbekannt. Für den Glossator von Schirázis „Kommentar zu Abharis Führung zur Weisheit“ war er eine bekannte und geachtete Persönlichkeit, „der Stolz der Edlen und Forscher“. Zu dem Grundtexte vgl. Br. I 509. Seine Blüte wird wohl ± 1750 anzusetzen sein.

[81]) Das Erkennen besteht darin, daß die Wesensform eines Dinges in unserem Geiste aktualisiert wird. Jedoch ist diese Erkenntnisform in „vielen notwendigen Akzidenzien“ von dem Dinge der Außenwelt verschieden. Er tritt darin seinen Zeitgenossen entgegen, weist ihnen Mißverständnisse der antiken Philosophie nach und entwickelt einen kritischen Realismus.

sonst bewegte sich unser Denken in einem circulus vitiosus. Nichts ist nun evidenter als das Sein. Dies ist also nicht definierbar. Das Gleiche gilt auch von seinem Kontrarium, dem Nichtsein. 4. Das Sein ist real verschieden von den Wesenheiten. 5. Erklärung der Vielheit und Individualität durch die Materie. 6. Ein Akzidens kann in einem anderen Akzidens inhärieren. 7. Das universelle und das determinierte Sein sind identisch mit dem generischen, spezifischen und individuellen, also das logische dem realen. 8. Die Ewigkeit besteht entweder auf Grund des Wesens (in Gott) oder auf Grund äußerer Verhältnisse. 9. Die Postpraedicamenta sind entweder zeitlich oder räumlich zu nehmen. 10. Das Seiende wird eingeteilt in das Notwendige und Mögliche. Letzteres ist mit innerer Notwendigkeit auf eine Ursache hingeordnet. 11. Das Genus verhält sich wie die Materie. 12. Inwiefern kann die Wesenheit eines Dinges, trotz ihrer Einfachheit, zusammengesetzt sein? 13. Die Lokalisation der psychischen Fähigkeiten. 14. Die vier Ursachen. Diese wenigen Punkte geben jedoch kein adäquates Bild des Ganzen. Alle metaphysischen Probleme werden behandelt und die Begriffe mit einer Spitzfindigkeit distinguiert. die an Duns Scotus erinnert. Die gesamte philosophische Begriffswelt des Aristoteles schwebt dem Verfasser vor und wird noch mehr ins einzelne ausgeführt — ein neuer Beweis dafür, daß spekulativ-theologische Werke als philosophische zu gelten haben.

Die philosophische Literatur wird in ausgiebiger Weise herangezogen: 1. Gorgáni 1413 † Kommentar der Stationen des Jgi 1355 † passim. (Wissen wird als Begriffsbildung und Aussagen gefaßt;) und die Stationen Igis selbst (Br. I 208[82]); 2. Taftazani, 1389 † Kommentar zu Gazáli „Die Ziele der Philosophen" passim. (šarh elmakásid Br. I 425 Nr. 56); 3. Gorgáni[83]) 1413 † „Die alte Glosse"[84]) passim. (elhašije alkadíme d. h. die Glosse zu dem „Alten Kommentar" eššark elkadím von Isfaháni 1348 † zu Túsi 1273 † „Philosophische Darlegung der Glaubenslehren" Br. I 509 II 2); 4. Aschari (abul-Hasan) und Gubbâï (ibn Ali Br. I 194); 5. die Schule der Mutaziliten und Mutakallimún; 6. Avicenna, Thesen und Erklärungen (Išarát Br. I 454

[82]) Letzteres auch abgekürzt: kf. Die hukamá, die inner-islamische Richtung der Philosophen, werden von den falásifa, der griechischen Richtung, unterschieden.

[83]) Vielfach essaijid „der Herr" und essaijid elmudakkik „der Scharfsinnige" genannt.

[84]) Sie wird auch „elhawáši eššerife" Die Glossen des Scherifen genannt.

Nr. 20); 7. Avicenna, „Das Buch der Genesung der Seele" passim (Br. I 454 Nr. 18); 8. Eine große Zahl der Glossen stammt von Muhammed Ismaíl el-Isfaháni. Der Mystiker Muhammed el-Isfaháni 1524 † könnte mit ihm identisch sein. (Br. II 412 u. I 454 sub Nr. 20); 9. Lahígi, Korankommentar (unbek. šarh elkitáb), auf seine dortigen Ausführungen verweist der Verfasser häufig; 10. Kúschgi (1474 †) „Der neue Kommentar zu Tusi „Die philosophische Darlegung der Glaubenssätze" (Br. I 509 II 2 c. und oben Nr. 3); 11. Schirázi (1640 †) „Die vier Reisen, handelnd über die Philosophie" (Br. II 413) passim.; 12. Muhammed Ali Núri (unbek.); 13. Sadreddin esch-Schirázi 1640 †. „Der lange Kommentar zu Avicenna, „Das Buch der Genesung der Seele" (tawíl eššifá; gänzlich unbekannt!); 14. Túsi 1273 † Kommentar zur Abhandlung über die Wissenschaft (šarh rizálat elilm, unbek.); 15. Avicenna [85]) „Anmerkungen" passim. (Br. I 455 Nr. 21); 16. Mirza Hasan bn Abderrazzák (unbek.); 17. Abu Háschim; 18. Muhammed Hosein Schirázi (unbek.); 19. Dauwáni 1501 † „Die neue Glosse" zu Kúschgi „Der neue Kommentar" zu Túsi 1273 „Die philosophische Darlegung der Glaubenslehren" (Br. I 509 II 2 c. u. II 217); 20. Kommentar zu Abhari „Die Führung zur Weisheit" von Sadr elmuhakkikin = Sadreddin Schirázi 1640 †; 21. Mirza Muhammed Hosein el-Kirmáni (unbek.); 22. Muhammed Gafar el-Lahigi (unbek.); 23. Farábi, Ringsteine Nr. 7; 24. Rázi 1209 † Kommentar zu Avicenna, Thesen und Erklärungen" passim (šarh elišarát Br. I 454 sub 20). 25. Avicenna, Metaphysik (über Gott als notwendig Seienden u. and. passim); 26. Núri (Muhammed Ali) Kommentar zu Schirázi 1640 † „Die Sinnesorgane" (šarh elmašáïr); 27. Scharáni, genannt sahibulanwár, Verfasser des Buches: „Die heiligen Lichter" (Br. II 337 Nr. 13); 28. Rázi 1209 † „Die Untersuchungen über die Philosophie der Erleuchtung" passim. (Br. I 507 Nr. 21); 29. Kátibi, „Die Philosophie des Individuums" (hikmet elain Br. I 466) und Buchári ± 1350 „Kommentar zu Kátibi"; 30. Huwanasari (unbek.); 31. „Das Buch der Entlehnungen" (Verfasser nicht genannt. almukabasat. Ibn al-Arabi schrieb ein Buch: „Entlehnung der Lichter" Br. I 446 Nr. 95 und Búni 1225 † „Entlehnung der richtigen Leitung" Br. I 497 Nr. 6 sub. 2) aus demselben werden Ausführungen über Zeit, aevum und aeternitas entnommen, die nahezu wörtlich übereinstimmen mit denen Faránis (um 1495) in seinem

[85]) Schlechthin eššaih, der Meister genannt.

Kommentar zu den Ringsteinen Farabis (950 †). Vgl. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster 1906 S. 270 ad 39,30, und Avicenna, Anmerkungen zitiert von Faráni a. a. O. S. 94, Mitte; 32. Farábi (950 †) „Anmerkungen“ [86]) Br. I 212 D 6. Horten, Das Buch der Ringsteine Farábis XIX Nr. 7 u. 9. Der Ausdruck „eššaiháni fi talikátihima: „Die beiden Meister in ihren Anmerkungen“ stellt Farábi und Avicenna gleich (Br. I 455 Nr. 21). Die Autorität Farábis ist jedenfalls eine große. Er wird aber selten zitiert, weil seine Schriften in Persien nicht sehr bekannt geworden oder durch die große Flut der Werke Avicennas verdrängt zu sein scheinen. Avicenna wird von Lahigi, also einem Theologen, fast auf jeder zweiten Seite als Altmeister zitiert, meistens mit Billigung seiner Ansichten. Die einflußreichste Schrift Avicennas, nach den Zitaten zu urteilen, ist das Buch der Genesung der Seele, von dem einzelne Teile (z. B. Kategorien, Naturwissenschaften, Metaphysik) besonders hervorgehoben werden. 33. Kazwíni 1276 †, Kommentar zu Rázi 1209 † „Skizze der Metaphysik und Logik“ (šarh elmulahhas; Br. I 507 V Nr. 24); 34. Abul-Barakát el-Bagdádi (vgl. Baumstark, Oriens Christianus I 2). Auch dieses Werk beweist, daß nach Gazáli die Philosophie nicht ausgestorben ist. Sie drang sogar siegreich in die Theologie ein und übte auf diese einen durchaus bestimmenden Einfluß aus. Wenn also auch im Islam theoretisch die Theologie die herrschende Wissenschaft war und die Philosophie als ihre Dienerin galt, so war doch praktisch das Verhältnis eher umgekehrt, indem die Theologie in Abhängigkeit steht von der Philosophie, aus der sie die erhabensten religiösen Gedanken (vgl. d. Lehre über Gott bei den Philosophen gegenüber der Mohammeds) entnahm.

Kúschgi 1474 †, Kommentar zu Túsi (1273 †) „Die philosophische Darlegung der Glaubenslehren“ (šarh tagríd [87]) elkalám) Teherán 1275 = 1855 ohne Paginierung, ungef. 350 S. Folio.

Kúschgi hat einen großen Einfluß ausgeübt auf die Entwicklung der Philosophie im Islam. Dies beweisen schon die häufigen Zitate die Lahígi (± 1750) und Farúki 1745 † aus ihm entnehmen. Mit Recht

---

[86]) Das Zitat handelt über die Prinzipien der Individualisation.

[87]) tagrid bezeichnet die Abstraktion. Von den durch den Propheten in sinnlichen Bildern gegebenen Lehren soll eine philosophische Abstraktion, d. h. eine spekulative Theologie entworfen werden. Dieser Kommentar wird auch „der neue“ genannt im Gegensatz zu „dem alten Kommentar“ von Isfaháni 1348 †.

gilt er als Enzyklopädist (Br. II 234 Nr. 4). Er schrieb über Astronomie (Kommentar zu Schirázi 1310 † elfaukáni Br. II 212 und verfaßte an dem Hofe des Fürsten Ulugbek in Samarkand die nach diesem benannten Sterntafeln) Formenlehre, Syntax und Metaphern, Arithmetik (Br. II 235 Nr. 1) und Begriffsbildung (l. c. Nr. 3). Besonders berühmt wurde sein Kommentar zu Igis logischer Abhandlung. Derselbe wurde vom 15. bis 18. Jahrh. nicht weniger als elfmal glossiert. Noch bekannter ist aber das vorliegende Werk, sein „neuer Kommentar", den Dauwáni 1501 † mit drei Serien von Glossen ausstattete. An diese schlossen sich nun die Diskussionen an, die die beiden Schirázis (1523 † u. 1542 †) führten, ferner zehn Superglossen und fünf andere Glossen, besonders aus dem 16. Jahrh. Der vorliegende Kommentar war also lange Zeit hindurch für Persien tonangebend in philosophischen und theologischen Fragen.

Nachdem Kúschgi [88]) einleitend die Theologie als die Königin der Wissenschaften gepriesen hat, erwähnt er, daß das Werk Túsis [89]) trotz der Werke des Isfaháni 1348 † (šemselhakk walmilla Muhammed — nicht Mahmúd wie Br. I 509 II 2b —) und Gorgáni (1413 †) noch manche ungehobene Schätze berge, die er dem Fürsten Abusaíd Kurkan [90]) vorlegen möchte [91]). Es zerfällt in sechs „Ziele" [92]) d. h. Objekte: I. Die „universellen Dinge" d. h. die allgemeinsten Begriffe der Metaphysik: 1. Sein und Nichtsein (ersteres wird bestimmt (nicht definiert!) als das Bestehende, Individuelle (elain!) und Prädikat einer Aussage). Seine Teile sind das Notwendige und das Mögliche (Kontingente, die Geschöpfe), die Substanz und das Akzidens, das Universelle und numerisch Bestimmbare. Das Sein wird den

---

[88]) Er zitiert manchmal andere Lesearten des Grundtextes und wählt unter ihnen kritisch aus.

[89]) Er nennt ihn Nasírelhákk waddín (nicht Násir wie Br. I 508).

[90]) Kurkan ist ein Beiname Timurs und seiner Nachkommen. Ulugbek war der Enkel Timurs (vgl. Enzyklopädie des Islam, hersgg. v. Houtsma, Leiden S. 111. Br. II 212 Nr. 3 und de Sacy, Notices et extr. XIV, 214; Journal Asiatique 1844, Mai S. 344). Kušgi verlebte seine letzten Jahre als Lehrer an der Aja Sophia in Konstantinopel, wohin ihn Mohammed II. berufen hatte.

[91]) Kalám, d. h. philosophische Theologie ist die Wissenschaft von dem ersten Prinzip und die Rückkehr zu ihm (vgl. das gleichbetitelte Werk Avicennas Br. I 456 Nr. 42). Es „schöpft aus den Werken der berühmtesten Philosophen und Theologen".

[92]) Darin liegt wohl eine Anspielung auf Gazalis „Ziele der Philosophen".

Wesenheiten „hinzugefügt", ist also real von ihnen verschieden. Es ist interessant, wie diese Frage, die die ganze Geschichte der christlichen Philosophie wie ein roter Faden durchzieht, ihre Parallelerscheinung in der islamischen Welt hat und dort von derselben grundlegenden Bedeutung für das System ist. 2. ordo realis et ordo logicus. 3 modi entis. 4. Unterscheidung des Möglichen vor dem Werden, von dem Nichtseienden und Unmöglichen 5. In welchem Sinne gibt es eine Zeit vor der Schöpfung? 6. Die Lehre von der Ewigkeit der Schöpfung wird in scharfsinniger Weise kritisiert. 7. Die Wesenheit und ihre Akzidenzien. Zusammengesetztsein der ersteren, ihre Individualisation und Beziehung zur ersten Materie. Die fünf logischen Kategorien. 8. Ursache und Wirkung. Die Opposita und Correlativa. Möglichkeit einer unendlichen Kette von Ursachen. Materie und Wesensform. II. Substanz und Akzidens, Zusammensetzung der Körper, Entstehung der Substanz, das Leere und Volle, Entstehung der himmlischen und irdischen Körper. Diese können nur innerhalb der Zeit entstehen. Bestimmung der anfangslosen Dauer der räumlichen Bewegung, der unkörperlichen Substanz, Psychologie [93]) (die Lehre von den Ausstrahlungen aus dem Auge, durch die das Sehen herbeigeführt werde, wird widerlegt). Beweis der Neunzahl der Akzidenzien, die Qualitäten der Körper in Beziehung zu unseren Sinnesorganen (die Natur des Lichtes, der Strahlen, des Diaphanen und der Luft wird eingehend besprochen) und die Dispositionen, auch Qualitäten genannt, in den Organen, zur Aufnahme äußerer Reize, Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Relation, Bewegung. III. Über Gott, Wesen, Eigenschaften und Tätigkeiten. Der Inhalt steigt auf das Gebiet der positiven Theologie und Kasuistik herab. Die islamische Theologie des 10. und 11. Jahrh. wird in ausgedehntem Maße angeführt. Der Wille Gottes (Gazáli) ist zur Schöpfung erforderlich. Er ist maßgebend für die Schicksalsbestimmung und die Macht (elkadá walkadar) IV. über den Propheten. V. über das Imamat VI. über das Jenseits. Die Lehre vom Nirwana wird widerlegt.

---

[93]) Die Darlegungen berühren sich manchmal (so in der Lehre über den Gesichtsinn) wörtlich mit denen Avicennas (Schifá, Naturw. VI 3) und Farábis ± 1485). Die Dinge der Außenwelt verändern durch den Reiz die Mischung in unseren Sinnesorganen und nur nach Maßgabe dieser Veränderung können wir die Objekte wahrnehmen — Ansatz zum Kritizismus. Der Chirurgie geschieht öfters Erwähnung.

Am Ende des Textes findet sich die Notiz: „Die Abschrift wurde vollendet 1858 von Ali bn Abbás el-Kazwíni und fertiggestellt von Muhammed Ali. Dieses Werk Kúšgis enthält noch bedeutend zahlreichere Glossen als das bereits lithographierte: elmutálaa walmumáraza d. h. „Betrachtung und Diskussion", das speziell über das Problem der Akzidenzien handelt (unbek. viell. eine verschollene Schrift von Kušgi selbst).

Zitiert werden hauptsächlich folgende Philosophen: 1. Farábi (Das Sein existiert nicht, sondern ist eine Abstraktion — entgegen der Lehre der Mutakallimún, die hier einen extremen Realismus vertraten); 2. Avicenna, neben Farábi zu den Hukamá, den Gelehrten, gerechnet, die den philosophierenden Theologen und Mystikern gegenüberstehen. Dies ergibt also drei große Richtungen, innerhalb deren die anderen Gruppen (griechische Richtung, Naturwissenschaftler usw.) als Unterabteilungen einzuordnen sind. 3. Imam elharamain Guwaini (1085 †), der Lehrer Gazális, (1111 †) Ascharite; 4. Isfaraïni (abu Ishák) † 1020, auch von ibn Taimíja (magmú errasail Kairo 1323) zitiert. Zeitsenosse des Abdulgabbar (1024 †); 5. Abu Haschim von Basra Mutazilite passim; (933 †); 6. Gubbai), Abu Ali, Vater des Abu Haschim von Basra und Lehrer Ášaris[94]); 7. Abu Jakúb eššhhám (der Fleischer) ± 950[95]); 8. Abul Kàsim el-Balhi[96]); 9. Abdelgabbàr von Basra 1024 † Mutazilite (vgl. Schreiner, Zur Geschichte des Ascharitentums S. 89 f.); 10. Abu Abdallah el-Basri, der von Rázi (Muhassal) „Ansichten der älteren und jüngeren Theologen" (Br. I 507 Nr. 22) häufig angeführt wird; das Gleiche gilt von 11. Abu Ishák bn Ajjásch; 12. Ràzi 1209, „der Imàm" genannt; 13. Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele[97]); 14. Túsi 1273 †, Kommentar zu den Thesen und Erklärungen Avicennas; šarh elischarát (Br. I 454 Nr. 20). Häufig werden die Lehren ganzer Gruppen, z. B. die Karámíja und auch Einzelner (baad elhukamá) ohne nähere Bezeichnung der Personen angeführt;

---

[94]) Vielfach wird er als abu Ali zitiert, wie auch Avicenna.

[95]) Im Muhassal Rázis wird er des öfteren erwähnt.

[96]) Identisch mit Abul-Kásim al-Kaabi (Bagdad), aber zu unterscheiden von Abul-Kásim bn Saklaweihi und Abdalla el-Bálhi (vgl. Schreiner l. c. S. 86 f).

[97]) Es werden besonders bezeichnet 1. die Kategorien; 2. Logik II. Abh. 7; 3. Naturw. letzte Abh.; 4. Naturw. VI. Abh. 1, 1. 5. Naturw. VI Abh. 2, 6. Metaph. V 1; 7. Naturw. VI. Abh. 3, 2 u. 3. 8. ibid. Abh. 2, 4.

15. Abul Hosein von Basra, Mutazilite[98]; 16. Mahmúd el-Huwárizmi, Mutazilite; 17. Igi 1355 †, die Stationen (Br. II 208, genannt sáhib elmawákif); 18. Rázi 1209 †, Ansichten der älteren und jüngeren Theologen; 19. Eine Gruppe von Christen, die der Gottheit drei Eigenschaften (Wissen, Sein und Leben) beilegten und dieselben „Personen" und „Trinität" nannten (vgl. M. Horten, Paulus, Bischof von Sidon (13. Jahrh.). Einige seiner philosophischen Abhandlungen. Philosophisches Jahrbuch 1906 S. 146 Anm. 1); 20. Avicenna, Thesen und Erklärungen (Br. I 454 Nr. 20); 21. Urmawi (1283 †) (Armawi vokalisiert) el-Kádi machte Einwände gegen Túsis Lehre von der Opposition (unbek. Werk); 22. Schahrastáni (1153 †) (Br. I 428 Nr. 12)[99]; 23. an-Nazzám (845 †); 24. Dimukratis (Demokritos), Lehre von den Atomen; 25. Aristoteles (passim).; 26. Plato und seine Anhänger, die Philosophen der „Erleuchtung". die Mystiker; 27. Abul Barakát, auch von Rázi 1209 (Muhassal) häufig erwähnt; 28. Avicenna, Kanon der Heilkunde, mehrere Male; 29. Túsi, Erklärung zu Rázi, Muhassal (Br. I 507 Nr. 22); 30. als Ärzte werden genannt Galenus, abu Sahl el-Mesihi[100] (der Christ ± 1000 †) und Magúsi[101] (994 †); 37. ibn el-Haitam (1038 †) (Optiker); 32. ibn Malka aus Bagdád[102] (1155 †) (Br. I 460 zitiert in der Lehre über den Gehörsinn); 33. Báhili Abul-Husein[103] el-Báhili viell. identisch mit Br. I 112 Nr. 25 sub. 2, zit. über die Natur des Erkennens et passim.); 34. Áchaari (abul-Hasan) (935 †) passim.; 35. Bakiláni[104] (elkádi abu Bekr) (1012 †) passim; 36. Gazáli (1111 †); 37. Alláf 850; 38. Gafar bn Harb, Mutazilite (± 850); 39. Maturídi (944 †) (Br. I 195 Nr. 4); 40. Rázi 1209. Prinzipienwissenschaft (Br. I 507 Nr. 16); 41. Abdallah bn Saïd (± 1000) zitiert neben

---

[98]) Zu unterscheiden von Abul Hosein elhajját, Mutazilite aus Bagdád (Schreiner S. 86).

[99]) a) Das Buch der Sekten und b) die Wissenschaft des Kalam Br. l. c. Nr. 1 und 3.

[100]) Er war Lehrer Avicennas (Br. I 238).

[101]) Genannt Sáhib elkámil, d. h. Verfasser der „Vollkommenen Darstellung der Medizin" (Br. I 237).

[102]) Genannt Sáhib elmútabar, d. h. Verfasser „des Erklärten", handelnd über die Philosophie.

[103]) Von Rázi, Muhassal, Ansichten d. älter. u. jüng. Theol., zitiert als Abul-Hasan el-Báhili.

[104]) Einmal neben Gazáli und einmal neben Guwaini (1085 †) als wichtige Autorität zitiert.

Aschari über die göttliche Eigenschaft der Ewigkeit; 42. ibn Abbad, Zeitgenosse und Freund des Abdulgabbár von Basra 1024 (Mutazilite) und des Isfaraíni (± 1020); 43. ibnel-Rawéndi, Mutazilite; 44. Halimi (1012 †) (Br. I 197); 45. Gáhiz (869 †) und Ánbari ± 900? Naturphilosophen.

Die bereits oben erwähnten umfangreichen Glossen stammen von 1. Mir Sadr, wohl Sadreddín es-Schirázi (1640 † Br. I 509 sub c); 2. Dauwáni genannt Molla Gelál (Gelaleddín) (1501 †) (Br. I 509 sub. c. und II 218 Nr. 37); 3. Molla Abderrazzák, vielleicht Kascháni (1330 † Br. II 204. Doch sind von ihm keine Glossen zu Kúschgi bekannt) oder Láhígi; 4. Taftazáni 1389 † Kommentar zu Gazali, Die Ziele der Philosophen; 5. Schirázi 1640 † „Die vier Reisen[105]), handelnd über die Philosophie“, genannt Vorkämpfer der Theologen; 6. Gorgani, (1413 †), Kommentar zu Igi 1355, Die Stationen; 7. Láhígi ± 1750 „Die aufgehenden Sterne der göttlichen Offenbarung“; 8. Igi 1355 † Die Stationen; 9. Isfaháni 1348 „Der alte Kommentar“ (Br. I 509 sub b); 10. Avicenna, Logik; 11. Abul-Hasan und Abul-Hosein; 12. Buhári ± 1350 Kommentar zu Kátibi 1276 „Die Philosophie des Individuums“ (Br. I 466 sub II; 13. Ràzi 1209 † „Die Ansichten der älteren und jüngeren Theologen (Br. I 507 Nr. 22) 10. Mirzagán (1585 †) (Br. I 509 sub. c a) auch Molla Mirza genannt; 11. Rázi 1209 † „Glossen zu Kuschgi“, Kommentar des tagrid (unbekannt Br. I 509 u. 506).

Túsi 1273 †, Kommentar zu Avicenna, „Thesen und Erklärungen“ (šarh elišarát) Lithogr. Teheran 1305 = 1888, 374 S. Folio.

Die „Thesen“ Avicennas (herausgeg. von J. Forget, Le livre des theorèmes et des avertissements, Leiden 1892) haben große Diskussionen entfacht. Rázi 1209 †, in der Einleitung König der Philosophen (malik elmunazirin) genannt griff, die Thesen Avicennas an und stellte ihnen seine Objektionen gegenüber. Túsi schrieb dagegen das vorliegende Werk unter dem Titel „Lösung der Objektionen gegen die Thesen“, das bis ins 16. Jahrh. häufig kommentiert und glossiert wurde (Br. I 454 Nr. 20). Der Grundtext ist ein Handbuch der Logik und Philosophie. Die Ausführungen greifen aber naturgemäß in das Gebiet der Erkenntnistheorie und Metaphysik über. Es wird behandelt 1. das System der Wissenschaften (nach Aristoteles); 2. Be-

[105]) Hervorgehoben wird die Optik.

griffe erster (reale Kategorien) und zweiter Ordnung (logische Kategorien); 3. Definition der Philosophie und Aufzählung ihrer Teile; 4. Wesenheit und Begriff inhaltsgleich; 5. notwendig und zufällig inhärierende Akzidenzien; 6. das Universelle und Partikuläre; 7. Materie der Urteile; 8. Unterschied zwischen dem innerlich notwendigen und dem immer dauernden Urteile. Die logischen Diskussionen dienen als Einleitung zur eigentlichen Philosophie. Diese behandelt: 1. Das Entstehen der körperlichen Substanzen; 2. Widerlegung der Atomistik; 3. Materie und Form, Bewegung, Verdichtung und Verflüchtigung der Körper, die Anziehungskraft, die sechs Richtungen und die natürlichen Orte der Körper, Entstehen und Vergehen, die Veränderung in Quantität und Qualität; 3. die Seelen der himmlischen und der irdischen Welt, Lokalisation der fünf inneren Sinne (wie Avicenna). Erkennen ist das Aktualisiertwerden einer unkörperlichen Substanz im Denkenden; 4. das Sein und seine Ursachen (Metaphysik). Die Ursachen erstrecken sich entweder auf das Wesen (Form und Materie) oder auf die Existenz (causa efficiens et finalis) des Dinges. Eine Kette kontingenter Ursachen kann nicht in sich notwendig sein. Die Wesenheit wird aufnahmefähig für das Dasein, wenn sie im aktiven Intellekte existiert. Der notwendig Seiende ist nur einer kraft seines Wesens. Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Schöpfung wird eingehend erklärt, wobei die Begriffe der Ursache und des Wirkens zur Sprache kommen. Das Wirken bildet die Vermittlung, die das Dasein von der Ursache auf die Wirkung überträgt. Eine frei gewollte Schöpfung von Ewigkeit wird abgelehnt. Die Zeit ist faßbar in ihrer Individualität (innija), aber unfaßbar in ihrer Wesenheit. Die reale Zeit (der gegenwärtige Augenblick) ist nur die Verbindung des Vergehenden mit dem Entstehenden. In anderer Hinsicht wird die Zeit definiert als Quantität (kemije) der Bewegung nicht in bezug auf die Entfernung, sondern bezüglich des Früher und Später. Ist die Ursache keine adäquate, so wirkt sie an sich allein nicht. Sie bedarf eines ausschlaggebenden Momentes, das sie in Tätigkeit versetzt, und dieses Moment ist dann die eigentliche Ursache zu nennen. „Das anfangslose Wirken und Schaffen (elibdaʻ) besteht darin, daß aus einem Dinge die Existenz eines andern hervorgeht, indem die Wirkung von dieser Ursache allein abhängig ist, ohne Vermittlung einer Materie, eines Instrumentes oder einer Zeit. Ein zeitliches Nichts geht der Wirkung also nicht voraus.“ Die Lehre über die Sphären wird nach Avicenna, Metaph. IX, bestimmt.

Der Kosmos wird als in einer kreisförmigen Bewegung befindlich aufgefaßt. Diese besteht darin, daß die Geschöpfe zuerst aus dem reinen Sein emanieren und in die Materie, die unvollkommenste Stufe des Wirklichen, versinken, dann sich wieder aus der Materie erheben und in unkörperlicher Form zum reinen Sein, der Gottheit, wieder aufsteigen. Das Motiv dieser Lehre ist sicherlich dem jährlichen Laufe der Gestirne, dem auf- und absteigenden Laufe der Sonne und des Tierkreises — eine altorientalische Idee — entlehnt. Dieser Idee als Prinzip der Disposition folgend, behandelt Túsi im letzten Kapitel die Ethik und „die Stationen der Mystiker" als das Streben nach geistigen Gütern — ein Weg zur Vereinigung mit dem reinen Sein — und das jenseitige Leben; das Böse ist eine Privation des Guten.

Túsi zitiert folgende Philosophen: 1. Rázi, „Die hohen Probleme" (Br. I 507 Nr. 11); 2. Rázi, „Die Prinzipien der Religion" (a. a. O. Nr. 9); 3. Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele [106]); 4. Farábi, Logik, Lehre über die Syllogismen; 5. Nasàwi, unbekannt, schrieb ein Werk logischen Inhalts, das zitiert wird „Die Blicke" (elbasàïr), vielleicht zu übersetzen „Blicke in die Philosophie". Er wird zitiert in der aus der Scholastik bekannten Distinktion „in sensu composito et in sensu diviso", in der man ein Prädikat von einem Subjekte aussagen kann; 6. Káschi (Afdaleddin Muhammed elmurakka, d. h. der Hochgestellte, unbek.), zitiert über den Sorites; 7. Schahrastáni 1153 †, „Der gerade Weg und die Beweise", eine unbekannte philosophische Schrift, die auch Rázi in den „Ansichten der älteren und jüngeren Theol." zitiert; 8. Demokrit; 9. Abul-Barakát aus Bagdad; 10. Masúdi ± 1274 (Sarafeddin Muhammed bn Masúd el-Masúdi, Br. I 474 Nr. 11); 11. Kaabi (abul-Kasim el-Balhi, gen. el-Kaabi); 12. Aschari und die verwandten Schulen; 13. Alexander von Aphrodisias; 14. Obaid el-Guzgáni, ein Schüler Avicennas.

Der Herausgeber der Lithogr. Teheráni (Schaich Muhammed Rida et-Teheráni) unterstützt von Núri (Ali bn Fathallah en-Núri)

[106]) Besonders werden bezeichnet 1. Logik I Abh. 1, 5; 2. Kategorien; 3. Mathemat. III Abh. 1; 4. Logik I Abh. 1, 9; 5. ib. III Abh. 1, 5; 6. ib. IV Abh. 2, 1; Abh. 7, 1; Abh. 2, 3. VII Abh. 1, 1. 7; Naturwiss. I Abh. 3, 1 u. 2; ib. III Abh. 1, 1; ib. IV Abh. 1, 7; VI Abh. 3, 1 f.; Abh. 1, 3; Abh. 4, 1 u. 2; ib. VIII Abh. 2, 8; 8. Metaph. VIII 1 u. 4; ib. IX 3; ib. X 1 usw. Avicenna wird auf jeder Seite zweibis dreimal zitiert. Auch andere seiner Werke wie „Die Erlösung vom Irrtum" (ennagát), „Die Untersuchungen" (Br. I 455 Nr. 25), „Das erste Prinzip und die Rückkehr" (ib. Nr. 42) werden angeführt.

hat dem Werke eine Einleitung vorausgesandt, in der er die Erkenntnis als das höchste Glück preist, dann seine Arbeitsmethode angibt, nach der er aus vielen Handschriften den Text Tusis kritisch herstellte und eine kurze Biographie Avicennas und Tusis bringt.

Der breite Rand der Lithographie ist bedeckt mit den Glossen: 1. Isfaháni 1348 †, „Die Diskussionen“ (elmuhakamát); 2. Rázi, Kommentar z. Avicenna; 3. Avicenna, „Das Wesen des Gebetes“ Br. I 454 Nr. 13. Welchen Zweck hat das Gebet, wenn Gott eine Quelle innerlich notwendiger Emanation ist?

Die durch diese Publikation vorgelegten Dokumente sind so reichhaltig, daß sie es ermöglichen, eine eingehende Geschichte des Streites Rázis gegen Avicenna und der daran sich anschließenden Disputationen zu schreiben.

Isfahani 1348 †, Kommentar [107]) zu Baidawi 1286 †, „Die Aufgänge der Lichter“ [108]) mit den Glossen von Gurgani 1413 †. Kairo 1323 = 1905. 340 u. 37 S. gr. 8⁰.

Die Philosophie Baidáwis, des bekannten Kommentators des Koran, ist nicht ohne Bedeutung für den Orient geblieben. Sie erlebte vier Kommentare, den letzten im XVIII. Jahrhundert von Sagaklizáde ± 1727), und zwei Glossen. Um so erfreulicher ist der vorliegende, gut leserliche Druck aus Kairo. Das Werk behandelt 1. in der Einleitung: die ersten Denkprinzipien, die Ausdrucksmittel für unseren Denkvorgang (Definition [109]), Beweis, Syllogismus, Methodik); 2. im ersten Buche der Metaphysik: Substanz, Akzidens, Uuiversalia, Einteilung der Wissenschaften, Sein und Nichtsein (das Sein tritt zu den Wesenheiten von außen hinzu, ist von ihnen also real verschieden. Darin liegt zugleich die Kontingenz der Dinge begründet), Wesenheit, ihre Teile (Wesensform und Materie) und ihre Individualisation, Notwendigkeit, Möglichkeit, Ewigkeit der Schöpfung (sie schließe die Freiheit des Schaffens aus), Einheit und Vielheit,

---

[107]) Der besondere Name dieses Kommentars lautet: Die Aufgangsorte der Blicke. Isfaháni hat den Grundtext auf der Basis mehrerer Handschriften, die er des öfteren erwähnt, kritisch hergestellt.

[108]) Zu unterscheiden von Urmawi 1283 † „Die Aufgangsorte der Lichter“. Der volle Name lautet: Abu-t-Tana Schemseddín bn Mahmud bn Abderrahmán (nicht wie Br. I 418 sub VI u. I 509 sub b), der des Herausgebers Omar Husein el-Hassab.

[109]) Die Entstehung des Begriffes und Urteils und die Vermeidung eines circulus vitiosus in der Definition werden eingehend behandelt.

Ursache und Wirkung (ein und dasselbe kann nicht zugleich et secundum idem wirkend und leidend sein; ein Akzidens kann nicht zwei Substraten inhärieren), die Qualitäten der sinnlichen Wahrnehmung (Feuchtigkeit und Trockenheit, Leichtigkeit und Schwere, Härte und Weichheit) und Dispositionen, Definition des Körpers, Beweise gegen die Atome (der Körper ist ein Continuum), die Elemente, corpora composita, die Sterne, die Geisterwelt (Geister, Seelen), Psychologie (fünf äußere und fünf innere Sinne usw.); 3. im zweiten Buche, der Theologie, Wesen Gottes (Er ist der notwendig Seiende und einer), seine Eigenschaften (Macht, Wissen, Leben, Wollen [110]), und Tätigkeiten (Gott ist frei von innerer Notwendigkeit; durch seinen freien Willensakt ruft er die möglichen Dinge ins Dasein); 4. im dritten Buche, die positive Theologie.

Die Zitate sind entnommen aus 1. Avicenna [111]), „Thesen und Erklärungen", „Genesung der Seele"; 2. Rázi 1209 † (seine Objektionen gegen die aristotelische Lehre der Definition); 3. ibn el-Rawéndi; 4. Nazzám 845 †; 5. Aschari (935†); 6. die Súfis, passim; 7. Bakiláni (1012 †) unter dem Namen „der Kádi abu Bekr"; 8. abu Háschim 933 †; 9. Guwaini, der Lehrer Gazális; 10. Aristoteles; 11. Schahrastáni; 12. Farábi 950 †; 13. Gubbäï (± 910); 14. Tusi 1273 †; 15. abul-Husein, Mutazilite von Basra.

Die Glossen Gurgánis haben einen selbständigen philosophischen Wert, indem sie die Lehren Baidáwis und Isfahànis ergänzen bzw. korrigieren. Die Objektionen Rázis 1209 † gegen philosophische Lehren werden in ihnen vielfach scharfsinnig zurückgewiesen.

Maibudi (± 1485), Kommentar zu Abhari 1264 „Die Führung zur Weisheit" Lithogr. Lucknow 1268 = 1851. 188 S. 4.

---

[110]) Hierin vertreten Baidáwi und Isfaháni die spezifisch theologischen Thesen nach dem Vorbilde Gazális. Isfaháni erwähnt auch die Trinität, die bestehen soll aus dem Vater, d. h. dem Sein, dem Sohne, d. h. dem Wissen, und dem hl. Geiste, d. h. dem Leben als Eigenschaften.

[111]) Die Ansichten Avicennas werden meistens angenommen. Er wird als der Meister der Philosophen mit Achtung zitiert. Dies zeigt, wie wenig Gazáli mit seiner Kritik der Philosophen die Philosophie vernichtet oder auch nur den Einfluß Avicennas auf die Theologie beseitigt hat. Die Sachlage ist vielmehr die, daß mit Avicenna und Gazáli das Gros der philosophischen Lehren griechischer Färbung in die Theologie des Islam seinen Einzug gehalten hat.

Die Bedeutung dieses Kommentars von Máibudi [112]) geht sowohl aus seinen zahlreicehn Glossen hervor, als auch aus seinen häufigen Erwähnungen in der späteren philosophischen Literatur. Farúki 1745 † zitiert ihn als wichtige Autorität. Die vorliegende Lithographie enthält nur den Kommentar zu dem naturwissenschaftlichen und metaphysischen Teile des Grundwerkes. Der Kommentar der Metaphysik ist also beiseite gelassen. Die Logik wurde von Máibudi nicht behandelt. Die Einleitung gibt eine Definition der Philosophie [113]) und das aristotelische System der Wissenschaften (Die universalia sind nur Prädikate, nicht Subjekte, also nur subjektive Kategorien, wie auch die mathematischen Gebilde. Maibudi vertritt also einen sehr kritischen Realismus). Das Werk zerfällt in zwei Teile, von denen der erste über den Naturkörper (d. h. die Substanz, die aufnahmefähig für die Teilung ist), der zweite über den himmlischen Körper handelt (d. h. die ausgedehnte Substanz, die nur für die Bewegung, nicht aber für die Teilung aufnahmefähig ist). Beide werden einbegriffen in die Definition des Objektes der Naturwissenschaften: ein Naturkörper, der disponiert ist für die Bewegung. Diesen beiden Teilen werden prinzipielle Fragen vorausgesandt: 1. Widerlegung der Atomistik; 2. Nachweis der ersten Materie und der Form; 3. das Inhärenzverhältnis der Akzidenzien in der Substanz und der Form in der Materie; 4. die Kontinuität der Körper erklärt durch die Form. Diese kann nicht ohne die Materie existieren, und umgekehrt; 5. der Raum und das Volumen mit Widerlegung der Mutakallimun und Mystiker (d. h. der Schule Suhrawardis 1191 †); 6. die körperliche Gestalt; 7. Bewegung und Ruhe in Substanz, Ort, Quantität und Qualität; 8. die Zeit; 9. der Himmel hat eine kugelförmige Gestalt; 10. die sechs Richtungen; 11. die Himmelssphäre ist kein zusammengesetzter Körper, ist aufnahmefähig für die kreisförmige Bewegung, unvergänglich und nicht zeitlich entstanden, wird angetrieben durch einen Willen, der auf eine rein geistige Substanz hinweist; 12. die Elemente der sublunarischen Welt, das Entstehen der zusammen-

---

[112]) Der ganze Name lautet Husein bn Muineddin vgl. Br. I 464 sub 5 und II 210.

[113]) Diese stimmt wörtlich überein mit der Faránis (± 1485) (vgl. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster 1906 S. 316 f.). Beide gehen zurück auf Avicenna, Die Genesung der Seele, Logik I Abh. 1, 2.

gesetzten Substanzen, im besonderen der Metalle, Pflanzen und Tiere; 13. Optik; 14. Psychologie; 15. das Denken und Wollen; 16. die Metaphysik: das Universelle und Partikuläre, das Eine und Viele, das Früher und Später, das Ewige und Zeitliche, Ursache und Wirkung. Das Wesen Gottes ist mit seiner Existenz und seiner Individualität identisch; in allem außergöttlichen Sein sind beide verschieden. Die Einheit Gottes. Gott erkennt sich selbst, die universellen Dinge und die veränderlichen materiellen Individua. Gott schafft durch seinen Willen (entgegen der Lehre Avicennas). Die Lehre über die Sphärengeister schließt den Kommentar.

Folgende Philosophen werden zitiert: 1. Avicenna, „Genesung der Seele", „Kanon", „Thesen", „Die Definitionen"; 2. Isfahani 1348 †, Die Disputationen über Avicennas Thesen (Br. I 454 sub 20); 3. Gurgáni 1413 †, Glosse zu dem „alten Kommentar" des Buchári ± 1350 zu Abharis Führung zur Weisheit (Muhammed bn Mubarakšáh oder Mirak oder el-Mubárak el-Buchári; unbekannt. Br. I 464 Nr. 23 sub 3); 4. Gurgani[115]), Kommentar zu Igi (1355 †) „Die Stationen"; 5. Túsi 1273 †, Kommentar zu Avicenna „Thesen und Erklärungen"; 6. Galenus, Abu Sahl der Christ 1000 † und Magúsi 994 †. Als wichtigste philosophische Schriften werden im Schlußsatze genannt: Scharàni 1565 †, „Der rote Schwefel" (Br. II 337 Nr. 11 eine mystische Schrift), Suhrawardi 1191 † und Avicenna.

Den Abschluß des Ganzen bildet eine sieben Seiten lange Abhandlung über den Regenbogen und den Halo, verfaßt von Muhammed Sadallah (abu Muhammed) zur Erklärung der Lehren des Muhammed Husein (abu Abderrahmán).

Die zahlreichen, den Text begleitenden Glossen stammen von 1. Alami[116]) 1628 †; 2. Sadreddin es-Schirázi 1640 †, auch Sadr genannt; 3. Nasrallah, meistens Nasr genannt[117]); 4. Abdelhakim[118]);

---

[114]) Unter dem gleichen Titel schrieben über denselben Gegenstand Tústari ± 1300 und Razi (tahtani) 1364 †.

[115]) Er wird schlechthin der Kommentator der Stationen genannt.

[116]) Es ist wohl der Mystiker Muhammed bn Omar Br. I 263 sub 1 und II 341 Nr. 29.

[117]) Wohl identisch mit Nasrallah bn Muhammed el-Halháli ± 1600.

[118]) Wohl identisch mit ibn Schemseddín el-Híndi es-Salikúti (oder Sijalkúti) ± 1650 der im 18. Jahrhundert eine der angesehensten Autoritäten in der Philosophie war (vgl. Farúki Dictionary, passim Br. II 417).

5. Maulawi Anwar[119]) Ali; 6. Mir Háschim[120]); 7. Rúmi 1523 † (Lutfallah bn Elias er-Rúmi); 8. Isfaháni 1348 †, Der alte Kommentar zu Túsi 1273 † (Br I 509); 9. Maulána Záde, Glossator, vielleicht identisch mit Kadi Zade (Musa bn Muhammed er-Rúmi) ± 1600; 10. Molla Zade Rúmi, Kommentar zu Abhari „Führung zur Weisheit"; 10. Gurgáni, Glossen zu Buchári ± 1350 „Kommentar zu Katibi, Die Philosophie des Individuums" Br. I 466; 11. Muhibb., d. h. wohl Bihári 1708 † (Muhibballah Br. II 420); 12. Fachr, d. h. Asterabádi (Fachreddin)[121]); 13. Nurallah, Kádi; 14. Rázi 1209 †, Kommentar zu Avicenna „Die Hauptprobleme der Philosophie" (ujún elhikma Br. I 455 Nr. 23); 15. Fachr, Kommentar zu Kátibi 1276 † „Die Philosophie des Individuums" unbekannt, vielleicht Asterabádi: 16. Baba Husein.

Eilhard Wiedemann, Über al Farabis Aufzählung der Wissenschaften (De scientiis). Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften XI. Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät in Erlangen. Bd. 39.

Der seit langen Jahren durch seine grundlegenden Aufschlüsse über die Naturwissenschaften bei den Arabern bekannte Verfasser widmet in diesem Aufsatze dem genannten Werke Farábis 950 † seine Aufmerksamkeit und erläutert dasselbe aus seinem reichen Wissen. Die Araber nannten die Mathematik „Wissenschaften der Geistes übung" (ad S. 79 al-rijadija) und „Disziplinen, die den Lernenden zu anderen Wissenschaften führen" (ta'limija „scientiae doctrinales"), weil sie, insofern sie reine Mathematik sind, kein reales Objekt in den Dingen der sinnlich wahrnehmbaren Welt haben, sondern sich in subjektiven Denkformen bewegen, die nur den Zweck haben den Geist zu üben und, als angewandte Mathematik, zur Kenntnis realer Dinge nur hinführen, ohne diese Kenntnis selbst schon zu enthalten. Die pythagoräische Lehre bedeutet diesem kritischen Realismus gegenüber einen extremen. Die Wissenschaften werden in 5 Gruppen eingeteilt: 1. Sprachwissen-

[119]) Vgl. den ähnlichen Namen Ahlwardt, Katalog d. arab. Hdsch. Berlin Nr. 10363 el-Anwari.

[120]) Zwei Philosophen tragen den Namen Haschimi 1. ibn Fahd ± 1447 Br. II 178 und 2. Haschimi ± 1615 Br. I 429.

[121]) Fachr ist sonst Name Rázis 1209 †.

schaft; 2. Dialektik; 3. Mathematik; 4. Naturwissenschaft und die „göttliche“ Wissenschaft, d. h. die Metaphysik; 5. Ethik und Rechtswissenschaft. Man müßte die Mathematik nach den Naturwisenschaften erwarten; denn erstere nähert sich durch ihre größere Abstraktion von der Materie der Metaphysik, bildet also ein Mittelglied zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik. Die Ethik (Nr. 5) wird von Avicenna als Anhang der Metaphysik gegeben. Sie erstreckt sich auf das Gute (Objekt des Willens, philosophia practica); die übrigen Wissenschaften auf das Wahre (Objekt des Verstandes)[122]. Arithmetik und Geometrie sind wahrhaft Wissenschaften, weil sie ihnen ausschließlich zukommende Objekte besitzen und dadurch einen eigenen Platz in dem Systeme aller Wissenschaften einnehmen. Zu S. 91; Farábi betont an dieser Stelle die absolute Ruhe der Erde, während er Ringstein Nr. 25[123]) von einem Schwanken der Erde, d. h. des Ost- und Westpunktes nach Art von Wagschalen redet. Die Ideenwelt des Orientes ist reich an Rätseln. Um so mehr müssen die Orientalisten dem Verfasser, der Naturwissenschaftler und Orientalist ist, für seine Bemühungen Dank wissen; denn ohne die Hilfe der Naturwissenschaften und anderer Spezialwissenschaften wird es nicht gelingen, die Kultur des Orientes zu erschließen. Von den übrigen Arbeiten des Verfassers seien noch genannt: Beiträge zur Geschichte der Chemie bei den Arabern (Sitzungsbericht der physik.-mediz. Sozietät) Erlangen 1902 (ibn Khaldún 1406 † und Dimaschqi 1331 †) Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften (Sitzungsberichte) ibid. 1904. 1905. (Kindi; Nr. IV erwähnt Avicenna) 1906. (ibn Haitham) 1907. Über das Experiment im Altertum und Mittelalter 1906 (vgl. die Besprechnng von S. Günther in den Mitteilungen zur Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften Bd. VI S. 262). Die Unrichtigkeit der Behauptung, erst Baco von Verulam habe die Idee des Experimentes aufgestellt, wird hier dargetan. Ibn al Haitam, ein arabischer Gelehrter (Festschrift für J. Rosenthal) Leipzig 1906. Ibn al Haitam 1038 † hat als erster die apperzeptiven Momente in der Wahrnehmung erkannt. Zur Alchemie bei den Arabern (Journal für praktische Chemie) Neue Folge Bd. 76 S. 65—123 (1907). Philosophisch interessant ist die Lehre, daß die Körper sich nur in ihren akzidentellen Eigenschaften unterscheiden. Die Grundsubstanz ist die gleiche.

[122]) Vgl. Horten, das Buch der Ringsteine Farábis, Münster 1906 S. 314 ff.
[123]) lib. cit. S. 20 und S. 194.

Zu den S. 68—69 aufgezählten Planetenfarben ist Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients 1906 S. 58 Anm. 2 zu vergleichen. Die S. 71 genannten 7 Metalle, die aus Quecksilber und Schwefel entstehen, sind zweifellos mit den 7 Planeten verwandt. Die alchemistische Astrologie wird das Verständnis der Alchemie erst erschließen. Besprochen werden ibn el-Wahschija (um 890), Berúni, Kindi 873 †, Gáhiz 869 †, Avicenna 1037 †, Bagdádi 1231 † (Logiker), Farábi 950 †, Gaubari (um 1250), Akfáni 1348 † (auch Saháwi genannt). Die Schrift Farábis, Über die Notwendigkeit der Alchemie wird S. 115 ff. übersetzt.

Von Besprechungen von Werken über die Philosophie im Islam sind zu nennen:

1. M. Asin Palacios, El Averriosmo teologico de Sto Tomàs de Aquino: P. alphandéry, Revue de l'histoire des relig. 52 p. 295—312.

2. M. Asin Palacios algazel (s. d. Zeitschr. Bd. XIX S. 426); J. Goldziher, Deutsche Literaturzeitung 1901 Nr. 48; J. Goldziher, Deutsche Literaturzeitung 1901 S. 3025; F. Picavet, Revue d. l'hist. des relig. 52 p. 295—312; E. M. B., Rev. de l'Orient chrétien 7 S. 161—163; E. G. de Baquero, España moderna 1901 Novem; Revista crit. de historia y litterat. esp. 7 S. 108; Nation (New York) 75 S. 292.

3. T. J. de Boer, The history of philosophy in Islam; Transl. by Edward R. Jones Lusacs Oriental Religious Series. London 1903 XIII 206 (s. d. Zeitsch. Bd. XX S. 255). Carra de Vaux, Muséon 6 (1905) 406—409; H. Renner. Vierteljahrschr. f. wiss. Philos. 28 S. 349; C. Brockelmann, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1902 S. 75—80. C. F. Seybold, Literarisches Zentralblatt 1907 S. 1836, 1904 S. 910. J. Goldziher, Deutsche Literaturzeitung 1901 S. 1676—1680, 1904 S. 273; L. Gauthier, Journal asiatique Ser. IX Tome 18 S. 393—399. Houtsma, Museum (Groningen) 9 Nr. 6/7. S. D. F. Salmond, Critic. Rev. of theolog. and philos. lit. 14 S. 356; Athenaeum 1904 II S. 46. H. Hirschfeld, Journal of the Royal Asiatic Society 1904 S. 327—330. Barbier de Meynard, Revue critique 1904 II S. 481. M. Hartmann. Theolog. Literaturzeitung 1904 S. 480—483.

4. CARRA DE VAUX, 1. Avicenna, 131. 2. Gazâli, 130 (s. d. Zeitschr. Bd. XX S. 425[124]) und 429[125]). C. SAUTER, Philosoph. Jahrb. 17 S. 66—69. F. PICAVET, Revue philosoph. 1905 Nr. 3.

TJITZE DE BOER, Die Widersprüche der Philosophen nach Al-Gazzali, Bespr. M. STEINSCHNEIDER, Deutsche Literaturzeitung 2 S. 42 (1895); CARRA DE VAUX, Revue critique 4 S. 64—67. Literarisches Zentralblatt 34 S. 1196—1198.

AVICENNE, Traités mystiques ed. Mehren. V. ROSEN, Sapisski Vostocnago otdelenija Imp. Russkago archeologiceskago Obscestwa IV S. 452.

PAUL BRÖNNLE, Die Staatsleitung von Alfarabi. Besp. v. D. S. MARGOLIOUTH, Journal of the Royal Asiatic Society 1904 S. 579.

T. W. ARNOLD, Al-Mutazilah, Harrassowitz 1902. Bespr. Literaturzeitung 1902 S. 1646; M. J. DE GOEJE, Deutsche Literaturzeitung 1902 S. 1758 f.

FORGET, IBN SINA, Le livre des théorèmes et des avertissements. Literarisches Zentralblatt 11 S. 356. VICTOR CHAUVIN, Muséon XII S. 96—98. S. LANDAUER, Deutsche Literaturzeitung 38 S. 1190. R. GEYER, Österreichisches Literaturblatt II 24 S. 748.

E. WIEDEMANN, Über die Naturwissenschaften bei den Arabern. E. M., Rivista filosofica scient. X 91 S. 447. P. TREUTLEIN, Zeitschrift für Mathematik und Physik Bd. 36. Historische Abteil. S. 73.

---

[124]) J. Goldziher, Deutsche Literaturzeitung 1903 S. 400—405. Barbier de Meynard, Compte rendu de l'académie des inscriptions 1903 S. 87. J. Weill, Revue des études juives 47 S. 155—157. J. Halévy, Revue sémitique 11 S. 191. C. Huart, Journal asiatique Série X T. 3 S. 176. F. Bouvier, Etudes des pères de la compagn. de Jésus 96 S. 256. S., Bulletin critique 24 S. 328. R. Basset, Revue de l'histoire des religions 50 S. 112—115.

[125]) V. Chauvin, Muséon Nouv. Série 4 S. 77—90. A. Michelitsch, Allgemeines Literaturblatt 1903 S. 234. R. Basset, Revue de l'histoire des religions 46 S. 110—116. J. Guttmann, Theologische Literaturzeitung 27 S. 137. J. Goldziher, Deutsche Literaturzeitung 1901 S. 10. M. Gaste , Journal of the Royal Asiatic Society 1901 S. 141. J. Segond, Bulletin critique 22 S. 38. Barbier de Meynard, Compte rendu de l'académie des inscriptions 1900 S. 433. Nau, Revue de philosophie 1 Nr. 4. A. Roussel, Revue des questions historiques 69 S. 620—623. Domet de Vorges, Annales de philosophie chrétienne 141 S. 125. E. Michaud Revue internationale de théologie 8 S. 777. M. Horten, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 1907 Bd. LXI S. 236—239.

Averrois paraphrasis in librum poeticae Aristotelis (vgl. Arch. IV S. 521 Anm. 7). Wellmann, Deutsche Literaturzeitung 15 (1891). P. Meyer, Neue philologische Rundschau 8 S. 125. A. Döring, Wochenschrift für klassische Philologie 27 (1901). Wohlrab, Literarisches Zentralblatt 29 (1901). Susemihl, Berliner philolog. Wochenschrift XI 49 Sp. 1550.

Analecta orientalia ad Poeticam Aristoteleam ed. D. M. Margoliouth. London Nutt. 1887 VII und 104, 140 S. 8⁰ (vgl. Arch. Bd. IV S. 521 Anm. 6 und 8). Athenae 1888 April 28 S. 528. Rubens Duval, Revue critique 1888, 14. Lippert, Epist. pseudo-aristotelica περὶ βασιλείας. M. Steinschneider, Deutsche Literaturzeitung 50 (1891). A. Döring, Wochenschrift für klassische Philologie 1892, 2.

Nallino, Intorno al Kitab al Bayan del giurista Ibn Rushd (Averroes. s. d. Zeitschr. Bd. XX S. 260. E. Griffini, L'Esplorazione comm. 19 (1904) S. 335.

Alfarabis, Philosophische Abhandlungen, herausg. und übers. von Dieterici. Literarisches Zentralblatt 1 S. 3. M. Steinschneider, Deutsche Literaturzeitung 37 S. 1198—1200 und 29 (1891). A. Müller, Literarisches Zentralblatt 19.

Alfarabi, Der Musterstaat von Dieterici. M. Steinschneider, Deutsche Literaturzeitung 20 S. 615—617. F. Schwally, Deutsche Literaturzeitung 1901 S. 2259. P. Brönnle, Journal of the Royal Asiatic Society 1901 S. 341—346. F. Tocco, Cultura 19 S. 97. Literarisches Zentralblatt 1900 S. 1896 bis 1898 und ebenda 14 S. 484. C. J. Lyall, Academy vol 49 S. 202. H. L., Asiatic Quarterly Review N. S. IX S. 479.

Carra de Vaux, Étude d'histoire orientale. Le Mahométisme. Le génie sémitique et le génie arien dans l'Islam 1898. Bespr. v. J. B. Chabot, Revue critique 24 S. 449. V. Ermoni, Bulletin critique 1899 S. 127—129.

Dieterici, Abhandlungen der Ishwán es-safa. A. Müller, Gött. Gelehrt. Anz. 1887 Nr. 24 S. 897—923.

Duncan Mac Donald, Developement of Muslim theology, jurisprudence and constitutional theory (s. d. Zeitschr. Bd. XX S. 418 f.). New York Times Saturday Review 1903 S. 404. Independent 55 S. 1749. Catholic University Bulletin 9 S. 518—522. Nation (New York) 73 S. 175. W. Crooke, Man 1903 S. 190. Frede-

rick Wells Williams, American History Review 9 S. 137 bis 139. J. Goldziher, Revue de l'histoire des religions 48 S. 263—267. J. Horovitz, Mitteilungen d. Seminars f. orient. Sprachen in Berlin 7 II S. 280.

L. Hannes, Des Averroes Abhandlung über die Möglichkeit der Konjunktion: M. Steinschneider, Deutsche Literaturzeitung 41 S. 1290. Literarisches Zentralblatt 12 S. 396. Kronberg, Jüdisches Literaturblatt 1893 Nr. 14—17.

J. Pizzi, Letteratura araba (Manuali Hoepli) Milano 1903 XI 388 S. M. J. de Goeje, Deutsche Literaturzeitung 1903 S. 3003—3005. C. F. Seybold, Literaturzeitung 1904 S. 813. H. Hirschfeld, Journal of the Royal Asiatic Society 1904 S. 151.

J. Pizzi, L'islamismo. C. A. Nallino, Rivista di studi religiosi 4 S. 579—592. Literaturzeitung 1904 S. 813. C. F. Seybold, Deutsche Literaturzeitung 1904 S. 2354.

A. de Vlieger, Kitàb al-Qadr. Matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie musulmane. Barbier de Meynard, Revue critique 1903 51 S. 481. Wellhausen, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1903 S. 687. C. F. Seybold, Literaturzeitung 1903 S. 1237. J. Goldziher, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 57 S. 392 bis 402. Duncan B. Macdonald, Expositor. Times 15 S. 62. Ign. Guidi, Cultura 22 p. 263. H. Narbel, Revue de théolog. et de philosophie 36 S. 261—266.

M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt. C. F. Seybold, Orientalist. Literaturzeitung 6 S. 499. M. Wittmann, Philosophisches Jahrbuch 14 S. 434—437. Th. Elfenhans, Theologische Literaturzeitung 1901 S. 661. Nik. Kaufmann, Literarische Rundschau f. d. katholische Deutschland 1901 S. 234. R. Eucken, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1901 S. 900—904. Carra de Vaux, Bulletin critique 22 S. 387—390.

Cl. Huart, Litterature arabe. J. Guidi, Cultura 23 S. 339. J. Perrier, Bulletin critique 25 S. 266. L. Bouvat, Journal asiatique Série X T. 3 S. 550. M. Gaudefroy, Demombynes, Rev. critique 1904 I S. 181. K. Vollers, Literaturzeitung 1904 S. 19

Honein, Un traité inédit publ. et. trad. p. S. Cheikho. Sudhoff, Mitteilungen z. Geschichte der Medizin 5 S. 512.

Ibn Khaldun, Prolegomena ed. by D. B. Macdonald: N. Rhodokanakis, Göttingische Gelehrte Anzeigen 1906 S. 831.
C. A. Nallino, Intorno al Kitab al-Bayan del Giurista ibn Rushd: E. Guarnera, Archivio storico-siciliano. N. S. 30 S. 379—382.
S. M. Zwemer, The Moslem doctrine of God: W. B. Greene jr., Princeton Theological Review 4 S. 250; Methodist Review 88 S. 175.

Über die Wissenschaft im Islam berichten:
Pierre Arminjan, Universités mulsulmans d'Egypte. Revue de Paris 1904. V. S. 297—320; 587—615.
Heidborn, Adolf, Die Universitäts-Moschee El Azhar. Preuß. Jahrb. 112 S. 95—119.
Derselbe. Eine moslimische Universität. Westermanns Monatshefte 94, S. 819—829.
Victor Rydberg, Kulturhistoriska föreläsningar. Stockholm 1903 bis 1905, Bd. I—IV.

Die Frage, ob der Mystizismus im Islam buddhistische Ideen aufgenommen habe, behandelt
Winfield, E. H., Calcutta Rev. 120, S. 216—221. Was Sufism influenced by Buddhism.
J. Goldziher, A Buddhismus hatása az Iszlamza. Budapest Akadémia 1903 [126]).

Eine kurze Übersicht über islamische Philosophie gibt
Maurice de Wulf, Rev. d'histoire et de littér. relig. 10 S. 70 f.: III. Philosophie arabe.

In dem Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV[e] Congrés des Orientalistes par les professeurs de l'Ecole Supérieure des lettres et des Médersas, Alger 1905, veröffentlicht Leon Gauthier einen Aufsatz: Accord de la Religion et de la Philosophie, traité d'ibn Rochd (Averroes). Es ist eine Übersetzung des Werkes von ibn Roschd, das in Kairo 1901 unter dem Titel: Das Buch der Philosophie des ibn Roschd als Teil I gedruckt wurde, mit Kollation des im Eskurial aufbewahrten Kodex.

[126]) Ein ausführliches Referat dieser sehr wichtigen Abhandl. gibt T. Duka, Journal of the Royal Asiatic Society 1904 S. 125—141. Die folgenden Aufzählungen enthalten größtenteils nur kurze Aufsätze, weshalb sie als Ergänzungen zu Überweg-Heinze ohne genaue Inhaltsangabe folgen mögen.

„Kindi wider die Trinitat" behandelt T. J. de Boer, Oriental. Studien, Theodor Nöldeke gewidmet, S. 279—281. Ebendort S. 283 bis 291 L. Cheikho, Un traité inédit de Honein publié et traduit. (Ibn Assal gibt denselben Traktat wieder in seinem Buche über die Prinzipien der Religion. Br. I 205.) Dazu vgl. L. Cheikho, Notice sur un ancien manuscrit arabe. Traité sur la lumière, extr. d'Aristote par Honein bn Ishaq. Beyrouth 1897, 8°, 17 pag.

Im Journal of the Royal Asiatic Society 1905 S. 79—129 veröffentlicht D. S. Margoliouth, The discussion between Abu Bishr Matta and Abu Saīd al-Sirāfi on the merits of logic and grammar.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Avicenna, Das Buch der Genesung der Seele. Übersetzt von Horten. Leipzig, Haupt.

Bullinger, A., Stellen aus Hegels Werken behufs absoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs gegenüber falscher Deutung zusammengestellt. München, Ackermann.

Closs, D., Kepler und Newton und das Problem der Gravitation in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Naturphilosophie. Heidelberg, Winter.

Croce, B., Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Übersetzt von Büchler. Ebenda.

Engert, J., Reimarus als Metaphysiker. Paderborn, Schöningh.

Eschelbacher, J., Das Judentum und das Wesen des Christentums. Berlin, Poppelauer.

Förster, B., Goethes naturwissenschaftliche Philosophie und Weltanschauung. Annaberg, Graser.

Gother, W., Religion und Mythus der Germanen. Leipzig, Deutsche Zukunft.

Haeckel, E., Das Weltbild von Darwin und Lamarck. Leipzig, Kröner.

Hartmanns, E., System der Philosophie. Sachsa, Haacke.

Horowitz, S., Über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam. Breslau, Schatzky.

Kabitz, W., Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg, Winter.

Kaufmann, E., Über den Begriff des Organismus in der Staatslehre des 19. Jahrhunderts. Ebenda.

Klameth, G., Ezras Leben und Wirken. Wien, Kirsch.

Külpe, O., Kant. 2. Aufl. Aus Natur und Geisteswelt.

Lauscher, A., Nietzsche. Essen, Koenen.

Maier, H., An der Grenze der Philosophie. Melanchthon, Lavater, D. F. Strauß. Tübingen, Mohr.

Martius, G., J. G. Fichte. Kiel, Lipsius.

Philo von Alexandria, Werke. Herausgegeben von L. Cohn. Breslau, Marcus.

Purpus, W., Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Berlin, Trowitzsch.
Reese, H., Hegel über das Auftreten der christlichen Religion in der Weltgeschichte. Tübingen, Mohr.
Ritter, C., Platons Staat. Stuttgart, Kohlhammer.
Scheinert, M., W. von Humboldts Sprachphilosophie. Leipzig, Engelmann.
Schwarze, K., H. Spencer. Aus in Wiss. I.
Strecker, R., Kants Ethik. Gießen, Roth.
Windisch, H., Die Frömmigkeit Philos und ihre Bedeutung für das Christentum. Leipzig, Hinrichs.
Ziegler, Th., D. F. Strauß. Straßburg, Trübner.

B. Französische Literatur.

Pilastre, C., La religion au temps du duc de Saint-Simon. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Common, T., Nietzsche as philosopher, critic, poet, prophet. New York, Dutton.
Esee, Ch., Neoplatonism in relation to christianity. London, Unwin.
Hoyt, C., Studies in the history of modern education. New York, Burdett.

D. Italienische Literatur.

Carletti, R., Il pensiero di Ruskin e sua influenza sui contemporanei. Torino, Paravia.
Chinni, G., Le fonti dell' Emile di Rousseau. Napoli, Biscotti.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. XXII. B. 1 H. Schindele, Aseität Gottes, Essentia und Existentia im Neuplatonismus.

Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXXII. B. IV. H. Barth, Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

Revue de Philosophie. 1908. Nr. 8. Gayrand, Les vieilles preuves de l'existence de Dieu.

Revue de Metaphysique et de Morale. 1908. Nov. Boutroux, La philosophie en France depuis 1867. Delbos, La notion de Substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza. Léon, Fessler, Fichte et la loge Royale Jork à Berlin. Bièma, Le germe de l'Autonomie Kantienne chez Leibniz. Delacroix, Note sur le christianisme et le mysticisme.

Mind. 1909. Nr. 69. Winch, a modern Basis for educational theory. Taylor, Note on „Plato's vision of the ideas".

Eingegangene Bücher.

Bacher, W., Zwei jüdisch-persische Dichter Schahin und Imrani. Straßburg i. Els. 1908. Karl J. Trübner.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen, herausgegeben von Cl. Baeumker u. G. Freiherr v. Hertling, III, 2. VI, 2, 3, 6. VII, 1. Münster 1908. Aschendorffsche Buchhandlung.

Begemann, W., Vorgeschichte und Anfänge der Freimaurerei in England. 1. Buch: Die alten englischen Werklogen und ihre Sprößlinge. Berlin 1909. E. S. Mittler & Sohn.

Beth, K., Der Entwicklungsgedanke und das Christentum. Gr.-Lichterfelde 1909. Edwin Runge.

Bieganski, W., Medizinische Logik. Kritik der ärztlichen Erkenntnis. Übersetzung von A. Fabian. Würzburg 1909. Kurt Kabitzsch.

Bignone, E., Sulla Discussa autenticità della Raccolta delle κύριαι δόξαι di Epicuro.

Bücher, K., Arbeit und Rhythmus. 4. Auflage. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Bullinger, A., Stellen aus Hegels Werken behufs absoluter Klarlegung des Hegelschen Gottesbegriffs gegenüber falscher Deutung desselben zusammengestellt. München 1908. Theodor Ackermann.

Ciceronis, M. Tulli, de virtutibus libri fragmenta coll. H. Knoellinger. Leipzig 1908. B. G. Teubner.

Dyroff, A., Einführung in die Psychologie. Leipzig 1908. Quelle & Meyer.

Erhardt, F., Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig 1908. O. R. Reisland.

Elsenhans, Th., Charakterbildung. Leipzig 1908. Quelle & Meyer.

Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie von Nikolaus von Kues bis zur Gegenwart. 6. Auflage. Leipzig 1908. Veit & Co.

Fichtes, J. G., Werke, herausgegeben und eingeleitet von Fritz Medicus. 2. u. 4. Band. Leipzig 1908. Fritz Eckardt.

Gillet, P., L'éduction du caractère. Nouvelle édition. Paris 1909. Desclée, De Brouwer & Cie.

G . . . . r, Schönheit, Güte, Zweck. 1. Teil: Kant und Schopenhauer. Berlin 1908. J. Harrwitz Nf., G. m. b. H.

Hoffmann, E., De Aristotelis physicorum libri septimi duplici forma. Pars I. Friedenau 1908. (Wissenschaftl. Beil. zum 7. Jahresbericht über das Mommsen-Gymnasium, Charlottenburg.)

Jacobi, M., Das Weltgebäude des Kardinals Nikolaus von Cusa. Berlin 1904. Albert Kohler (jetzt: Max Menzel, Dresden).

Jäger, H., Die gemeinsame Wurzel der Kunst, Moral und Wissenschaft. Berlin. Alexander Duncker.

Jodl, Fr., Lehrbuch der Psychologie. 3. Auflage. 1. und 2. Band. Stuttgart 1908. J. G. Cottasche Buchhandlung Nachf.

Kant, Kritik der Vernunft. Herausgegeben von Dr. H. Schmidt-Jena. Volksausgabe. Leipzig. Alfred Kröner.

Kinkel, Walter, Der Humanitätsgedanke. Leipzig 1908. Fritz Eckardt.

Kleemann, A. Ritter v., Die Stellung des Euthyphron im Corpus Platonicum. Wien 1908.

Krause, E., Diogenes von Apollonia. 1. Teil. Beilage z. Jahresberichte des Kgl. Gymnasiums zu Gnesen. 1908.

Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus. 1. Band: Die idealistische Ideenentwicklung von ihren Anfängen bis Kant. München 1909. C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung.

Kvačala, J., Thomas Campanella. Ein Reformer der ausgehenden Renaissance. Berlin 1909. Trowitzsch & Sohn.

Michaltschew, D., Philosophische Studien. Beiträge zur Kritik des modernen Psychologismus. Leipzig 1909. W. Engelmann.

Nelson, L., Über das sogenannte Erkenntnisproblem. Göttingen 1908. Vandenhoeck & Ruprecht.

Neuhöfer, R., Platonův Jon. Soustovný úvod s překladem. Beilage zum 41. Programm des Gymnasiums zu Brünn.

Pattai, R., Das klassische Gymnasium und die Vorbereitung zu unseren Hochschulen. Wien 1908. Selbstverlag.

Petersen, P., Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Wundts. Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte. 9. Heft. Leipzig 1908. R. Voigtländers Verlag.

Philo von Alexandria, Werke. Deutsch von Prof. Dr. L. Cohn. 1. Teil. Breslau 1909. M. & H. Marcus.

Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria ed. G. Pasquali. Leipzig 1908. B. G. Teubner.

Purpus, W., Zur Dialektik des Bewußtseins nach Hegel. Berlin 1908. Trowitzsch & Sohn.

Rey, Abel, Die Theorie der Physik bei den modernen Physikern. Deutsch von R. Eisler. Leipzig 1909. Dr. Werner Klinkhardt.

Riehl, A., Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 3. Auflage. Leipzig 1908. B. G. Teubner.

Schaefer, Th., Über die Bedeutung der symbolischen Kultusformen des Judentums und des Christentums. Berlin 1909. E. S. Mittler & Sohn.

Schneider, F. J., Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. Prolegomena zu einer Geschichte der deutschen Romantik. Prag 1909. Taussig & Taussig.

Simmel, G., Soziologie. Untersuchungen über die Form der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. Duncker & Humblot.

Strecker, R., Kants Ethik. Gießen 1909. Emil Roth.

Ueberwegs, Fr., Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1. Teil: Das Altertum. 10. Auflage von K. Praechter. Berlin 1909. E. S. Mittler und Sohn.

Vierkandt, A., Die Stetigkeit im Kulturwandel. Soziologische Studie. Leipzig 1908. Duncker & Humblot.

Voss, A., Über das Wesen der Mathematik. Leipzig 1908. B. G. Teubner.

Wendel, G., Der Schönheitsbegriff in der bildenden Kunst. Straßburg 1908. J. H. Ed. Heitz.

Wunderle, G., Die Lehre des Aristoteles von der Zeit. Dissert. Fulda 1908.

Wundt, Max, Geschichte der griechischen Ethik. 1. Band: Die Entstehung der griechischen Ethik. Leipzig 1908. W. Engelmann.



Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXII. Band, 4. Heft.

XVIII.

Die Reihenfolge der Platonischen Schriften.

Von

Albert Goedeckemeyer in Königsberg.

Nicht um alle Werke Platos soll es sich handeln, sondern nur um die, welche für seine eigene Philosophie von Bedeutung sind. Dahin gehören aber die Schriften der sogenannten sokratischen Periode nicht. Sie sind Quellen der sokratischen, nicht aber der eigenen Philosophie Platos. Die Reihenfolge der übrigen zu beurteilen, gibt es aber neben den wenigen und obendrein keineswegs durchaus sicheren äußeren Anhaltspunkten nur ein entscheidendes Kriterium: bei der beständigen Entwicklung, in der sich Platos philosophische Anschauungen befinden, jeweils diejenige Schrift bzw. Schriftengruppe als die frühere anzusetzen, die gemessen an dem Ganzen der platonischen Gedanken hinsichtlich ihres philosophischen Gehaltes niedriger steht. Die Reihenfolge der platonischen Schriften muß also die philosophische Entwicklung Platos abbilden.

Betrachtet man aus diesem Gesichtspunkte heraus die Gesamtheit der in Betracht kommenden Werke, um sie nach den für ihre Aufeinanderfolge wichtigsten Eigentümlichkeiten zu ordnen, so ist als das erste der Theaetet zu bezeichnen. Zwar betont Plato mit auffallender Geflissentlichkeit den sokratischen Charakter dieses Gesprächs, wenn er Theaetet 143 A den Euklides erklären läßt: ἐγραψάμην τότ' εὐθὺς οἴκαδ' ἐλθὼν ὑπομνήματα, ὕστερον δὲ κατὰ σχολὴν ἀναμιμνησκόμενος ἔγραφον, καὶ ὁσάκις Ἀθήναζε ἀφικοίμην, ἐπανηρώτων τὸν Σωκράτη ὃ μὴ ἐμεμνήμην. καὶ δεῦρο ἐλθὼν ἐπηνωρθούμην, aber es fehlen bei Xenophon, Aristoteles und Aristophanes alle Belege

dafür, daß sich Sokrates so eingehend mit erkenntnistheoretischer Polemik beschäftigt habe, wie es im Theaetet geschieht. Und so wird man doch dafür halten müssen, daß Plato mit diesem Dialoge über den sokratischen Standpunkt hinausgeht oder hinauszugehen beginnt, und hat sich dann jene auffallende Erklärung vielleicht so verständlich zu machen, daß er an dem über alles verehrten Manne noch festhalten will, aber doch fühlt, daß er anfängt, ihn zu überflügeln.

Für die frühzeitige Ansetzung des Theaetet sprechen aber folgende Momente. Faßt man die späteren Dialoge Platos ins Auge, so schließt keiner von ihnen mit einem so völlig negativen Ergebnis wie der Theaetet. Das scheint aber darauf hinzuweisen, daß es Plato zur Zeit der Abfassung dieses Werkes in der Frage nach dem Wesen der Erkenntnis, mit der es sich beschäftigt, noch nicht zu der Klarheit gebracht hatte, die ihm eine positive Entscheidung hätte ermöglichen können. Und so wäre der Theaetet schon aus diesem Grunde den Dialogen voranzustellen, die sich in dieser Frage als fortgeschrittener erweisen, d. h. bereits dem Meno, der (98 A) die Erkenntnis von der richtigen Vorstellung dadurch unterscheidet, daß sie gebunden ist αἰτίας λογισμῷ. τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνάμνησις, und dem Phaedrus, der (247 C) erklärt, daß τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος in der Welt der Ideen seinen Sitz hat. Dazu kommt weiter die in dem Versuche, die Möglichkeit einer falschen Vorstellung zu erklären (Th. 187 E ff.), enthaltene Äußerung über das Lernen. Nach Platos späterer und schon im Meno (81 C f.) auftretender Überzeugung ist alles Lernen Wiedererinnerung an ein in einem früheren Leben Geschautes. Anders hier: Lernen wird mit dem Abdrücken von Wahrnehmungen in einer Wachstafel oder dem Einsperren von Erkenntnissen in einen Schlag verglichen (Th. 191 C f.; 197 E), und, was die Hauptsache ist, die mit solchen Dingen verglichene Seele gilt als ursprünglich völlig leer (Th. 197 E): παιδίων μὲν ὄντων φάναι χρὴ εἶναι τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν (vgl. 186 B f.) .... ἣν δ' ἂν ἐπιστήμην κτησάμενος καθείρξῃ εἰς τὸν περίβολον, φάναι αὐτὸν μεμαθηκέναι ἢ εὑρηκέναι τὸ πρᾶγμα ...., während sie nachher die in sie aufgenommenen Erkenntnisse in einem potenziellen Zustande bewahren soll, aus dem sie nach Belieben wieder aktualisiert werden können (Th. 197 B ff.). Läßt sich nun in dieser letzten Bestimmung deutlich genug der Keim zur Lehre von der Wiedererinnerung erkennen, so beweist die Auffassung der Seele als einer tabula rasa zugleich, daß Plato hier von dieser

Lehre selbst noch nichts weiß. Also ist der Theaetet auch aus diesem Grunde dem Meno voranzustellen. An dritter Stelle ist auf die im Theaetet enthaltene ethische Ansicht Platos hinzuweisen. Das Verlangen, durch frommen und gerechten Lebenswandel Gott ähnlich zu werden (Th. 176 A ff.), ist sokratisch und tritt beim ersten Auftreten der Ideenlehre zurück hinter die es ersetzende Forderung, sich vor allem um die Erkenntnis der Ideen zu bemühen, die den Menschen allein vollkommen mache (Phaedrus 249 C): ..... ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν ..... τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται (vgl. Symp. 210 E ff.). Endlich ist noch darauf aufmerksam zu machen, daß der Theaetet nicht die geringste Spur der Ideenlehre enthält. Denn die Stelle (Th. 176 E): παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου braucht man nur mit den sie erläuternden Worten: οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ (sc. τὰ κακὰ) ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης (Th. 176 A) zusammenzuhalten, um einzusehen, daß es sich dort gar nicht um Ideen handeln kann, ebensowenig wie bei dem αὐτὴ δικαιοσύνη (Th. 175 C), oder dem αὐτὰ πέντε καὶ ἑπτὰ (Th. 196 A) — von denen es vielmehr ausdrücklich heißt, daß sie lediglich im Denken seien (195 E) —, oder dem αὐτὴ ἀρετὴ des Meno (79 C) und dem αὐτὸ τὸ εἶδος des Euthyphro (6 D) an Ideen zu denken ist. Enthält aber der Theaetet die Ideenlehre noch nicht, so ist das ein neuer Beweis dafür, daß er auch dem Phaedrus vorausgeht, der sie einführt; und es wird diese Annahme um so wahrscheinlicher, als jeder der zweifellos auf den Phaedrus folgenden Dialoge der Ideenlehre in irgendeiner Weise, aber mit voller Deutlichkeit, gedenkt. Die Bemerkung jedoch, daß die Erörterung der eleatischen Lehre unterlassen werden müsse, weil es zu schwer sei, sie ganz zu verstehen — φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα ξυνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα (Th. 184 A) —, läßt sich nur dafür geltend machen, daß der Theaetet dem Parmenides und Sophistes vorausgegangen sein muß, die gerade der eingehenden Erörterung dessen gewidmet sind, was hier als zu schwierig aufgeschoben wird.

Indessen steht dieser frühzeitigen Ansetzung des Theaetet doch eine Schwierigkeit im Wege. Plato selbst will durch die von Sokrates gesprochenen Schlußworte des Theaetet: ἕωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο

πάλιν ἀπαντῶμεν und die von Theodorus gesprochenen Anfangsworte des Sophistes: κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὦ Σώκρατες, ἥκομεν diese beiden Dialoge offenbar in engste Beziehung setzen. Jedoch kann dieser Umstand das aus sachlicher Prüfung gewonnene Ergebnis nicht wankend machen, sondern muß auf andere Weise erklärt werden. Und da halte ich es für sehr wohl möglich, daß Plato, ohne am Theaetet irgend etwas zu ändern — denn Hinweise auf spätere, aber doch niemals gegebene Fortsetzungen einer Besprechung finden sich ja auch sonst, z. B. im Protagoras, Laches, Kratylus —, dessen zunächst ohne weitere Absicht geschriebene Schlußworte bei Abfassung des Sophistes deshalb als Anknüpfung benutzte, weil der Sophistes (vgl. 218 C f.) mitsamt dem Politikus (285 C ff.) in dem hier gewonnenen rein dialektischen Verfahren das Mittel zur Erkenntnis des wahrhaft Seienden erblickt und insofern nach der überschwenglichen erotischen Periode des platonischen Denkens zu dem kühleren Verfahren des noch unter dem Einflusse des nüchternen Sokratismus stehenden Theaetet zurückkehrt.

Auf den Theaetet wird der Meno gefolgt sein. Daß er zunächst dem Gorgias nachzusetzen ist, dem ihn manche Historiker vorangehen lassen, geht daraus zur Genüge hervor, daß er — und zwar in demselben Zusammenhange wie der Gorgias — neben der Fortexistenz der Seele auch ihre Präexistenz und Wanderung kennt (81 A f.), ein von nun an unverändertes Bestandstück der platonischen Philosophie, an das der Gorgias in seinen eschatologischen Ausführungen (522 E ff.) noch gar nicht denkt.

Und eben dieser Umstand weist auch darauf hin, daß er dem Theaetet gefolgt ist. Wenn auch Plato im Theaetet 177 A mit der Bemerkung, daß die Schlechten nach ihrem Tode der reine Ort nicht aufnimmt, ἐνθάδε δὲ τὴν αὑτοῖς ὁμοιότητα τῆς διαγωγῆς ἀεὶ ἕξουσι, κακοὶ κακοῖς συνόντες wirklich auf die Seelenwanderung hinweist, so kommt dieser Lehre hier doch bei weitem nicht die Bedeutung zu, welche ihr im Meno trotz der Zaghaftigkeit, mit der ihr Plato hier noch gegenübersteht (86 B), beigelegt wird. Denn in ihm bildet sie die Basis der für die platonische Philosophie grundlegenden These vom Lernen als Wiedererinnerung (81 C f., 85 D), von der im Theaetet, obwohl er das gleiche Problem behandelt, nicht eine Spur vorhanden ist (s. oben S. 436). Angesichts dieser Tatsache tritt die Bedeutung anderer Punkte zurück. So dessen, daß der Meno die Lehre vom

Vorhandensein unbewußter Vorstellungen in der Seele, die im Theaetet 197 B ff. nach sorgfältigen Erwägungen angenommen wird, bereits als Argument für die These vom Lernen als Wiedererinnerung benutzt (85 C f.); oder dessen, daß der Meno — ganz gelegentlich übrigens — nun auch den richtigen Sinn des λόγος anzugeben weiß, durch den sich die Erkenntnis von der richtigen Vorstellung unterscheiden soll — um den sich der Theaetet noch vergeblich bemüht hatte (Th. 201 C ff.) — und ihn in der durch die Wiedererinnerung ermöglichten Begründung findet (98 A; s. oben S. 436).

Mit der Lehre von der Wiedererinnerung gelingt es dem Meno dann auch, das von ihm zwar nur als Unterfrage behandelte, für die ganze Philosophie aber höchst bedeutsame Problem von der Möglichkeit des Forschens und Lernens zu lösen (81 C f.; 85 C), mit dem allem Anschein nach die Sophisten der sokratischen Forderung, das Wesen der Dinge aufzusuchen, entgegengetreten waren (Meno 80 D f.). Und da sich nun der Theaetet schon aus anderen Gründen als dem Meno vorausgehend erwiesen hat, wird man daraus, daß er die Möglichkeit des Lernens ohne weitere Bedenken anerkennt (Th. 191 C), schließen dürfen, daß dieses Problem Plato erst später zum Bewußtsein gekommen ist und seine Lösung gefunden hat. Ungelöst bleibt dagegen wie im Theaetet das Problem der Erkenntnis, so hier das der Lehrbarkeit der Tugend, um das sich der Meno in erster Linie dreht (70 A). Nur bis zu der Einsicht wird es gefördert, daß die Lehrbarkeit der Tugend zugegeben werden muß, wenn sie, im Gegensatz zu ihrer gewöhnlichen Auffassung als bloßer Gewöhnung an ein bestimmtes Handeln, Erkenntnis ist (Meno 97 B f.; vgl. 99 E ff.).

Das Problem der Tugend und vor allem und trotz der Lösung des Meno das der Erkenntnis müssen nun Plato in der folgenden Zeit in intensivster Weise beschäftigt haben. Denn aus dem Nachdenken über sie und in erster Linie (vgl. Parm. 135 B f.) über das zweite entstand in ihm, wenn auch zunächst in dichterischer oder mythischer Form (vgl. Phaedrus 257 A; Krat. 439 C), die Konzeption der Ideenlehre.

Von ihr legt zuerst der Phaedrus Zeugnis ab. Dem ἃ νῦν εἶναί φαμεν stellt er das ὂν ὄντως gegenüber, oder das, ἅ ποτ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ (249 C; vgl. 247 D f.; 250 A f.; E) in dem ὑπερουράνιος τόπος (247 C). Und mit Hülfe dieser Theorie glaubt nun Plato eine volle Lösung der beiden Probleme geben zu können. Die

Erkenntnis des wahrhaft Seienden ist es, die als die wahre zu bezeichnen ist (247 C; oben S. 436), und sie fällt zugleich auch mit der Tugend zusammen (249 C). Die Möglichkeit, sie zu gewinnen, wird aber wiederum, wie im Meno, auf die Lehre von der Wiedererinnerung gegründet. Und deren Behandlung ist es nun auch, die das Verhältnis des Phaedrus zum Meno am sichersten festzustellen erlaubt. Im Phaedrus nämlich wird nicht nur die Grundlage dieser Lehre, die Ewigkeit der Seele, ausdrücklich bewiesen (245 C ff.), während der Meno sie bloß übernommen hatte (M. 81 B), sondern sie selbst nimmt dem neu gewonnenen philosophischen Standpunkte gemäß erst jetzt die Form an, die sie später stets zeigt: nicht mehr soll sich die Seele dessen erinnern, was sie in einem früheren Leben auf Erden und in der Unterwelt gesehen hat, sondern der im überhimmlischen Orte geschauten Ideen (Ph. 248 A). Im Zusammenhange aber mit dem poetischen oder enthusiastischen Charakter (vgl. Ph. 250 B f.), den die Ideenlehre hier trägt und der sich am deutlichsten in der Bevorzugung des Schönen ausspricht, das wie im Himmel so auch hier auf Erden alles durch seinen Glanz überstrahlt (Ph. 249 E ff.), geht die sokratische Dialektik (vgl. Ph. 249 B f.; 276 A ff.) eine höchst innige Verbindung mit dem Eros ein als der begeisterten Liebe zum Schönen und zur Mitteilung desselben an andere (Ph. 249 D ff.; 252 C ff.; 265 D ff.).

Aber der Phaedrus enthält noch mehr. Sowie Plato über die wichtigsten Fragen, die ihn damals beschäftigten, Klarheit gewonnen hat, sucht er von dem neu gewonnenen Standpunkte aus sogleich zu einigen für die ganze Zeit bedeutsamen Kulturfragen Stellung zu nehmen, zur Auffassung der Liebe oder Freundschaft (Ph. 237 C ff.) und zur Rhetorik (Ph. 260 A ff.). Beide erklärt er für reformbedürftig und sucht sie vom Boden der Ideenlehre aus auch faktisch zu reformieren. Als Ziel der Liebe bezeichnet er die Glückseligkeit im Diesseits und im Jenseits — ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ τοιαύτη μανία δίδοται (Ph. 245 B; vgl. 263 C; 266 A) — und betont, daß dieses Ziel von keinem schneller und sicherer erreicht wird als von der Seele des Philosophen — τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας (Ph. 249 A; 256 B). Über die gewöhnliche Rhetorik aber stellt er die, welche im Besitze der Wahrheit ihre Sätze in Rede und Gegenrede auch zu verteidigen und zu begründen vermag, d. h. die dialektische (vgl. 276 E) Redekunst dessen, den man als Philosophen bezeichnen muß (Ph. 278 C f.).

Zu diesen Betrachtungen gehört nun auch der E u t h y d e m. Die Philosophie, in der der Phaedrus den einzigen Weg zur Glückseligkeit aufgezeigt hatte, wird von ihm in dieser Bedeutung nicht nur übernommen (Euth. 282 A ff.; 288 D), sondern auch über die gewöhnliche Staatskunst erhoben, dadurch daß er zeigt, daß d i e s e den Menschen nicht zu seinem höchsten und letzten Ziele zu führen vermag (Euth. 293 A; 305 C ff.; vgl. 290 C). Ist nun schon diese Fortsetzung der Behandlung wichtiger Kulturfragen ein Zeichen für die spätere Abfassung des Euthydem, so läßt sich das gleiche — ganz abgesehen von dem äußeren Momente der bekannten Wandlung Platos in seinem Verhältnis zu Isokrates (vgl. darüber Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. II a S. 536₃) — auch daraus entnehmen, daß er die im Phaedrus geforderte philosophische Redekunst durch Beispiel — Sokrates — und Gegenbeispiel — die Sophisten — erläutert. Daß er aber dem Phaedrus unmittelbar gefolgt ist, kann erst später gezeigt werden. Dagegen möchte ich die Annahme noch ausdrücklich ablehnen, daß der Euthydem dem Theaetet vorangegangen sei. Die eingehende Erörterung des protagoreischen Satzes vom Menschen als Maß aller Dinge im Theaetet (151 E ff.) geht seiner kurzen Zurückweisung im Euthydem: *ἀλλὰ ἔοικεν, ὦ Διονυσόδωρέ τε καὶ Εὐθύδημε, οὗτος μὲν ὁ λόγος .... ἔτι ὥσπερ τὸ παλαιὸν καταβαλὼν πίπτειν, καὶ ὥστε τοῦτο μὴ πάσχειν, οὐδ' ὑπὸ τῆς ὑμετέρας πω τέχνης ἐξευρῆσθαι* (288 A; vgl. 286 C) eher voraus, als daß sie ihm folgt. Dafür möchte ich weniger die Bemerkung Platos geltend machen, daß ihm dieser Satz schon längst wie die anderen so auch sich selbst umzuwerfen scheine, als vielmehr die folgenden Worte, daß auch die Kunst der Sophisten ihn vor diesem Schicksal nicht habe bewahren können, die sich sehr wohl als eine Anspielung auf seinen eigenen Versuch betrachten lassen, den er in dieser Richtung im Theaetet (171 E ff.) unternommen hatte.

Nächst dem Euthydem muß der S t a a t in dieser Zeit wenigstens begonnen sein. Denn die Erklärung, daß das Nichtseiende unmöglich erkannt oder vorgestellt werden könne (St. 476 E; 478 A f.), die zwar mit Theaetet 189 A und auch mit Euthydem 184 A übereinstimmt, kann nach den Ausführungen des Sophistes, die diese aus der eleatischen Lehre stammende These gerade zu überwinden bestimmt sind (Soph. 241 D f.), nicht mehr abgegeben sein. Und das Problem des Staates, welches die zur Glückseligkeit führende Lebensweise sei (St. 444 A ff. u. ö.), erweist sich mit der darauf erteilten Antwort,

daß es kein schöneres Leben gebe als das des Philosophen (485 C ff.; 618 B ff.), ja, wie es einmal sogar heißt, das des philosophisch gebildeten Staatsmannes, der in einem guten Staat αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει (496 E f.), zu deutlich als Ergänzung und Vollendung des im Phaedrus begonnenen und im Euthydem fortgesetzten Gedankenzusammenhanges, als daß man den Staat weit von ihnen trennen, oder ihnen gar vorausgehen lassen könnte. Dazu kommt, daß die Rechtfertigung der Philosophie gegenüber dem falschen Urteil der Menge (St. 487 C ff.) nichts anderes als eine Erweiterung der entsprechenden Stelle des Euthydem (306 E f.) bildet, und schließlich (St. 475 B) die Bezeichnung des Philosophen als dessen, der nach aller Weisheit trachtet — οὐκοῦν καὶ τὸν φιλόσοφον σοφίας φήσομεν ἐπιθυμητὴν εἶναι, οὐ τῆς μέν, τῆς δ' οὔ, ἀλλὰ πάσης; Ἀληθῆ —, das zusammenfaßt, was Plato im Phaedrus, Euthydem und Kratylus, der wie das Symposium ebenfalls hierher gehört (s. unten S. 443 f.), an einzelnen Beispielen gezeigt und im Symposium als notwendig erwiesen hat.

Indessen kann doch nicht der ganze Staat in diese vom Phaedrus inaugurierte erotische Periode — wie ich sie nach dem Vorwiegen des Eros in der dialektischen Behandlung einmal nennen will — der platonischen Philosophie gehören. So einheitlich er seiner Anlage und Disposition nach ist, bestimmte Umstände zwingen doch dazu, in seiner Niederschrift eine erhebliche Unterbrechung anzunehmen. Die Erörterung über die Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit (St. 608 D; vgl. Phaedo 106 D) der Seele weist nicht nur inhaltlich, sondern auch mit deutlichen Worten — dem οἶσθα in 611 A und dem καὶ οἱ ἄλλοι in 611 B — auf den Phaedo zurück; und die Bestimmung der Idee des Guten als der höchsten Ursache alles Seins und Werdens (St. 505 A ff.) kann ebenfalls erst nach dem Phaedo liegen, in dem Plato noch erklärt, daß er sich zur Durchführung dieser Weltanschauung nicht fähig fühle: ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας, ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μαθητὴς ὁτουοῦν ἥδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ' αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ᾗ πεπραγμάτευμαι, βούλει σοι ἐπίδειξιν ποιήσομαι (Ph. 99 C; vgl. 98 B). Also wird der zweite Teil des Staates nach dem Phaedo liegen und damit auch nach alle den Dialogen, welche der Phaedo voraussetzt.

Dafür läßt sich aus dem Staate selbst eine Bestätigung anführen. Die wichtigste Neuerung, welche durch den Phaedo und die ihm vor-

hergehenden Dialoge, in erster Linie den Sophisten, in die Philosophie Platos eingedrungen ist, besteht in einer tiefgreifenden Umwandlung der Ideenlehre. An die Stelle der absoluten Starrheit der Ideen tritt mit der durch den Sophist eingeführten Formel: Ruhe + Bewegung — τῷ δὴ φιλοσόφῳ . . . πᾶσα ἀνάγκη . . . . κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχήν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν (= εἴδη) ξυναμφότερα λέγειν (Soph. 249 C f.) — ihre Leidens- und Wirkungsfähigkeit (vgl. Soph. 248 E ff.; Phaedo 100 C ff.); an die Stelle ihrer Koordination will sich die Über- und Unterordnung setzen (Phaedo 98 B), und das Interesse an der Idee der Schönheit als des wichtigsten Mittels zur Erkenntnis der Ideenwelt steht in Gefahr, von dem Interesse an der des Guten als ihrem Gipfel abgelöst zu werden (Phaedo 98 B). Im Staate nun treten beide Auffassungen der Ideenlehre auf. Mit der Bezeichnung der Idee des Guten als Ursache alles Seins und Werdens, also im letzten Teile des Staates, die zweite und zwar in voller Durchführung, und in seinem früheren Teile die erste. Denn die Stelle 475 E ff. (vgl. 484 B; 485 B), die die Ideen als den Gegenstand philosophischer Erkenntnis bezeichnet, weiß noch nichts weder von Bewegung noch auch von Über- und Unterordnung der Ideen oder von einer Gefahr, die dem Interesse an der Idee der Schönheit droht. Im ersten Teile des Staates überwiegt noch die ästhetisch beeinflußte Fassung der Ideenlehre, während sie im zweiten von der ätiologischen abgelöst worden ist.

Zwischen 496 E f. und 505 A muß also die Unterbrechung in der Niederschrift des Staates stattgefunden haben. Aber die Stelle läßt sich, wie es scheint, noch genauer bestimmen. Noch 501 B heißt es von denen, die zur Herrschaft bestimmt sind, daß sie πρὸς τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σώφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα zu blicken haben, während 517 C ὁ μέλλων ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ die Idee des Guten erkannt haben muß. Auch jene Stelle ist demnach noch dem früheren Teile des Staates zuzurechnen, und der spätere mit der langen Rekapitulation früherer Feststellungen, also mit 502 C, zu beginnen.

Erkennt man aber die dargelegte Auffassung des Staates als begründet an, so wird sich nunmehr auch die Stelle von zwei weiteren Dialogen bestimmen lassen, vom Kratylus und vom Symposium. Daß zunächst das Symposium überhaupt der ästhetisch-erotischen Periode der platonischen Philosophie angehört, unterliegt gar keinem Zweifel. Das Prävalieren der Idee der Schönheit (210 A ff.)

und die starre Ruhe der Ideen (211 B) bilden völlig ausreichende Belege. Und vom Kratylus ist aus beiden Gründen (vgl. Krat. 439 C ff.) dasselbe zu sagen. Auch das liegt auf der Hand, daß der Kratylus nicht so sehr dem Nachweise gewidmet ist, daß nur der auf dem Boden der Ideenlehre stehende Dialektiker die Worte würde richtig bilden können (Krat. 439 A; vgl. 390 B f.), als vielmehr ebenso wie das Symposium in erster Linie im Dienste einer Erörterung über die Methode der Erhebung zu den Ideen steht: das Symposium in positiver, und der Kratylus, der das Verfahren gewisser Herakliteer, aus den Namen der Dinge auf ihr Wesen zu schließen, zurückweist (435 D ff.) und die Notwendigkeit eines unmittelbaren Erfassens der Ideen betont (438 A ff.; insbes. 439 B; 440 C), in negativer Absicht. Und zudem läßt die Bemerkung des Kratylus (439 B): ὅντινα μὲν τοίνυν τρόπον δεῖ μανθάνειν ἢ εὑρίσκειν τὰ ὄντα, μεῖζον ἴσως ἐστὶν ἐγνωκέναι ἢ κατ' ἐμὲ καὶ σὲ erkennen, daß er dem Symposium vorausgegangen ist, das die Erkenntnis der Ideen zugleich als den sichersten Weg auch zu unvergänglichem Ruhme — „Unsterblichkeit" — bezeichnet (208 C; 209 D). Genauer werden aber beide dem Euthydem unmittelbar nach- und dem Staate voranzusetzen sein. Jenes läßt die wohl berechtigte Beziehung von Kratylus 386 C f., insbesondere der Worte: ἀλλὰ μὴν οὐδὲ κατ' Εὐθύδημόν γε, οἶμαι, σοὶ δοκεῖ πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεὶ auf die eingehende Ausführung dieses Gedankens im Euthydem 293 B ff. deutlich genug erkennen und findet in der verschiedenen Stellung beider Dialoge zum Problem des Irrtums seine Bestätigung. Denn während der Euthydem (286 D) noch ganz so wie der Theaetet (187 E) die Existenz des Falschen zwar zugibt, ohne es aber zu erklären, ist es im Kratylus anders, der bemerkt, daß die Zuweisung eines einem Dinge nicht zukommenden Namens als Irrtum zu bezeichnen ist (430 D). Daß aber beide Dialoge dem Staate vorhergehen müssen, wird daraus wahrscheinlich, daß das Symposium den schon im ersten Teile des Staates (vgl. oben S. 442) auftretenden Begriff des philosophischen Staatsmannes noch nicht kennt, sondern ähnlich wie der Euthydem die Tätigkeit des Staatsmannes der des Philosophen unterordnet (209 A ff.). Würde man daher auch in einer systematischen Darstellung der platonischen Philosophie diese beiden Dialoge am besten auf die Konzeption der Ideenlehre im Phaedrus folgen lassen, so scheinen sie doch erst nach dem Euthydem, aber vor dem Staate geschrieben zu sein. Und hieraus ergibt sich nun auch, was zuvor

(S. 441) noch offen gelassen war, daß der Euthydem unmittelbar auf den Phaedrus gefolgt sein muß. —

Was nun Plato zur Unterbrechung seiner Arbeit am „Staate" veranlaßt hat, lehrt der Parmenides. Es waren eine Reihe von Bedenken, die sich der ersten Konzeption der Ideenlehre entgegenstellten, nämlich folgende:

1. die Frage, welche Begriffe zu den Ideen zu rechnen seien (Parm. 130 B ff.);

2. die Frage, wie man sich das Teilhaben der Dinge an den Ideen zu denken habe (Parm. 131 A ff.);

3. wie man der Annahme unendlich vieler Ideen für jeden Begriff entgehen könne, zu der die Methode, das mehreren Gemeinsame als Idee zu setzen, führen mußte (Parm. 132 A ff.);

4. die „höchst bedeutsame" Frage, wie es für den Menschen möglich sei, die von der irdischen Welt völlig getrennten und zudem vollkommen ruhenden Begriffe zu erkennen (Parm. 133 A ff.); und

5. die noch wichtigere letzte, wie es andrerseits wiederum für die, welche etwa diese Ideen wirklich kennen, d. h. für Gott, möglich sei, sich um das Irdische zu bekümmern (Parm. 134 C ff.).

Plato hat alle diese Fragen beantwortet, und da die Antworten den Fragen gefolgt sein dürften, empfiehlt es sich auch im Interesse der Stellung des Parmenides, darauf hinzuweisen.

Das erste Problem, für dessen dem Parmenides zufolge schon wiederholte Erwägung die zum ersten Teile des Staates gehörende Stelle 485 C ein Indizium bietet, führt dieser Dialog selbst deutlich genug einer Lösung zu, wenn er die Notwendigkeit betont, nicht nur von den ethischen Begriffen, sondern auch von den natürlichen und künstlichen Dingen und Vorgängen Ideen anzunehmen: *νέος γὰρ εἶ ἔτι, φάναι τὸν Παρμενίδην, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν, ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις* (Parm. 130 D f). So verhält sich ja dann Plato später auch in der Tat.

Auf das zweite Problem antwortet der Phaedo mit der Erklärung, daß an der Ideenlehre als derjenigen Annahme, welche die Erscheinungen am besten zu erklären vermag, unter allen Umständen festgehalten, dann aber auch alles das als durchaus sicher anerkannt werden müsse, was notwendig aus ihr folgt. Also auch das Teilhaben oder, einerlei, welchen Ausdruck man wähle, die Behauptung, daß durch das Schöne

alles einzelne schön ist usw. (Phaedo 100 A ff., insbes. 100 D): τοῦτο δὲ ἁπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἐμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ⟨μετοχὴ⟩ (Dümmler) ὅπῃ δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο διισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλά.

Das dritte berücksichtigt gelegentlich der zweite Teil des Staates, wenn er die Behauptung aufstellt, daß Gott εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν nicht mehr als eine Idee von allem geschaffen habe und sie damit „begründet," daß ja sonst nicht sie die eigentliche Idee sein würde, sondern die, welche über ihr und der ihr gleichen liegt (St. 597 C; vgl. Tim. 31 A). Wie aber diese Antwort zu verstehen ist, das ist hier nicht weiter auszuführen.

Weit eingehender aber hat sich Plato mit den beiden letzten Fragen beschäftigt, von deren Lösung, wie er wohl durchschaute, nicht nur die Möglichkeit aller philosophischen Erkenntnis überhaupt abhing (vgl. Parm. 135 C), sondern auch die Verwendbarkeit der Ideenlehre zur Naturerklärung, auf die er nunmehr ebenfalls ausging. Und hier sah er nun ein, daß beide Fragen so lange ohne Antwort und die „Wahrheit" so lange unentdeckt bleiben müsse (vgl. Parm. 135 D, 136 C, E), als er am Eleatismus festhielt, der nur ein starres Sein kannte und der ihn ursprünglich veranlaßt hatte, die Welt des Seins von der des Werdens völlig zu trennen (vgl. Parm. 135 B, 130 B, 133 B f.).

Den Eleatismus zu überwinden, oder besser gesagt einzuschränken, mußte er sich also zunächst angelegen sein lassen. Und noch im Parmenides selbst wendet er sich dieser Aufgabe zu, indem er die absolute Unbrauchbarkeit der eleatischen Methode nachweist. Sie taugt weder etwas in ihrer Anwendung auf die Dinge, in der sie mit der Erfahrung in Widerspruch gerät: εἰ δ' ἐμὲ ἕν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλά, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφαίνειν, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιά μού ἐστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερὰ κτλ. . . . πλήθους γάρ, οἶμαι, μετέχω· ὅταν δὲ ἕν, ἐρεῖ ὡς ἑπτὰ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγώ εἰμι ἄνθρωπος, μετέχων καὶ τοῦ ἑνός (Parm. 129 C; vgl. 128 E ff.), noch auch in ihrer Anwendung auf die Begriffe, in der sie zu den allergrößten Absurditäten und Widersprüchen führt: εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἔστι τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται (Parm. 166 C; vgl. 137 C ff.).

Ihren Hauptfehler findet er aber darin, daß sie die Verschiedenheit des Sinnes übersieht, den ein und derselbe Begriff haben kann, und daher mit jedem unbekümmert darum operiert, ob er als Substanz- oder Eigenschaftsbegriff oder in dieser oder jener Beziehung benutzt wird (Parm. 128 E ff., Soph. 259 C f.).

Und darum läßt er nun im Sophistes (253 C ff.) der Kritik die positive Ergänzung folgen, die zugleich die Erfüllung des Wunsches enthält, den Plato im Parmenides 129 D f. geäußert hat: ἐὰν δέ τις .... πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὑτὰ τὰ εἴδη, ..., εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαίμην ἂν ἔγωγε θαυμαστῶς. Ähnlich wie hinsichtlich des Gegenteils im Parmenides zeigt er wiederum an einem Beispiel, wie man sich in richtiger Weise der dialektischen Methode zu bedienen habe, die nunmehr unter dem Einfluß seiner Auseinandersetzung mit den Eleaten (vgl. Parm. 135 E ff.) endgültig durch die hypothetische Begriffserörterung ergänzt wird (vgl. bes. Soph. 243 D ff.), deren sich Plato gelegentlich auch schon einmal im Meno (86 E ff.) bedient hatte. Und er fügt hinzu, daß man sich vor allen Dingen des oben gerügten Fehlers zu enthalten habe, der nur zeige, daß derjenige, welcher in ihn verfalle, noch ganz jung und ungewandt sei: τὸ δὲ ταὐτὸν ἕτερον ἀποφαίνειν ἁμῇ γέ πῃ καὶ τὸ θάτερον ταὐτὸν κτλ.. καὶ χαίρειν οὕτω τἀναντία ἀεὶ προφέροντα ἐν τοῖς λόγοις, οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινὸς ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενὴς ὤν (Soph. 259 D; vgl. Parm. 128 E).

Geht nun schon aus diesem Verhältnis der beiden Dialoge hervor, daß der Parmenides dem Sophisten vorangegangen ist, so läßt sich das Gleiche auch daraus erkennen, daß der Sophist auf die im Parmenides gegebene Widerlegung der Methode des Eleatismus die Vernichtung seiner Hauptthese folgen läßt, daß das Seiende ist und nur ist, dem Nichtseienden dagegen kein Sein zukommt (Soph. 241 D f.): τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὂν ὡς ἔστι κατά τι καὶ τὸ ὂν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πῃ. Dazu sah sich Plato aber aus zwei Gründen genötigt. Solange den seienden Ideen nichts weiter zukam als das Sein, ließen sie sich nicht nur nicht erkennen, da alles Erkennen ein Tun und demgemäß alles Erkanntwerden ein Leiden, also Bewegung, voraussetzt (Soph. 248 E), sondern auch nicht miteinander verknüpfen (Soph. 259 D ff.). Mit andern Worten, so-

lange die Ideen nur s i n d, ist alle Philosophie unmöglich, deren Gegenstand die Welt der Ideen und deren Grundbedingung die Rede, das heißt die Verknüpfung von Begriffen, ist (Soph. 249 C f., 259 E f.). Und ferner: solange dem Nichtseienden kein Sein zukommt, ist wiederum der Gegensatz der Philosophie, die Sophistik, unmöglich (Soph. 241 D f.), die nichts anderes ist als die Kunst, in Worten trüglichen Schein, das heißt Falsches oder Nichtseiendes, nachzubilden (Soph. 243 B f., 260 C ff.). Die Grundthese der Eleaten zu überwinden dient aber eben der Sophistes, der diese Aufgabe freilich im Rahmen eines allgemeineren Themas löst, nämlich der Unterscheidung des Philosophen vom Sophisten (Soph. 216 B), dem der Politikus dann die ebenfalls schon im Sophistes (216 B) angekündigte Trennung des Philosophen auch vom Staatsmanne folgen läßt (Pol. 257 A).

Daß nun aber dem Parmenides die angegebene Stelle in der Entwicklung der platonischen Philosophie in der Tat zukommt, läßt sich nur aus seinem Verhältnis zum Sophistes erweisen. Ihm geht er unmittelbar voran, während der Sophistes, wie früher gezeigt worden ist (S. 441), dem ersten Teile des Staates folgt.

Nach dem Sophistes muß sich Plato an die Abfassung des P o l i t i k u s gemacht haben. Darauf weisen schon die oben erwähnten Stellen Soph. 216 B ff. und Pol. 257 A hin, die es direkt als einen festen Plan hinstellen, auf die Bestimmung des Sophisten die des Staatsmannes folgen zu lassen. Und es wird durch die sachliche Verwandtschaft beider Dialoge bestätigt. Wie der Sophistes 218 D, so bezeichnet sich auch der Politikus 285 D ff. als Übungsdialog in der von Plato neu bestimmten dialektischen Methode, die er nun auch als die einzige bezeichnet, die zur Erkenntnis der Ideen führen könne, indem er sie zugleich durch die Erklärung, daß sie die von aller Wahrnehmung unabhängige und nur der vernünftigen Überlegung sich bedienende Betrachtungs- und, wie aus Parm. 135 B und Platos früheren Auffassungen der Dialektik zu ergänzen ist, Lehrweise sei (Pol. 285 C ff.; vgl. St. 511 B, 532 A), genauer definiert: τὰ γὰρ ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, λόγῳ μόνον, ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ σαφῶς δείκνυται, τούτων δὲ ἕνεκα πάντ' ἐστὶ τὰ νῦν λεγόμενα. Indem aber der Politikus anknüpfend an den Parmenides (135 E ff.) und den Sophistes (254 C) hinzufügt, daß man in dieser Weise von j e d e m Begriffe müsse Rechenschaft geben können (286 A), beseitigt er im Verein mit seinen Vorgängern nicht nur die seit dem Phaedrus herr-

schende Bevorzugung der Schönheit und führt dadurch die ursprüngliche Verbindung der Dialektik mit dem Eros, die noch im Symposium (vgl. 202 A mit 210 A ff.) in voller Blüte stand (vgl. S. 212 B mit Phaedr. 249 A), auf ein weit bescheideneres Maß zurück (vgl. Phaedo 66 E, St. 536 C f.), sondern überwindet auch den bisher völlig ethischen Charakter der platonischen Philosophie und bahnt ihr den Weg zu einer allgemeinen Weltanschauung.

Das zeigt sich sofort in dem nunmehr anzusetzenden P h a e d o. Er ist der erste Dialog, der den Versuch einer naturphilosophischen Anwendung der Ideenlehre enthält und sich dabei nicht nur der vom Sophisten (248 E ff.) gewonnenen Auffassung der Ideen als kraftbegabter Substanzen bedient, sondern auch in seiner bei dieser Gelegenheit gegebenen Widerlegung des Naturalismus (Ph. 95 E ff.) das nachholt, was im Sophistes (265 C ff.), der auf diese Frage nur gelegentlich zu sprechen kam, absichtlich aufgeschoben war. Somit erweist er sich als dem Sophistes, damit aber auch als dem Politikus folgend; und da er andererseits dem zweiten Teile des Staates vorangeht (s. oben S. 442), so bleibt für ihn kaum eine andere Stelle als die, welche ihm hier gegeben wird. Schwierigkeiten könnte nur der Umstand machen, daß der Phaedo nur eine vernünftige Seele zu kennen, alle Begierden usw. dagegen statt aus niederen Seelenteilen aus dem Körper abzuleiten scheint (Ph. 66 B ff., 83 B ff.). Aber wollte man das urgieren, so würde man ihn nicht nur dem Politikus (309 C, 310 A ff.) und dem ersten Teile des Staates (435 E ff.), sondern auch dem Phaedrus (247 A f.) vorangehen lassen müssen. Das ist jedoch durch die schon gegebenen und noch zu gebenden Gründe ausgeschlossen. Und wenn man im Auge behält, daß sich der Staat, trotzdem er die Dreiteilung der Seele kennt, ausdrücklich auf den Phaedo beruft (s. oben S. 442), daß ferner der Timaeus alle Lust und Schmerz, Mut und Begierde in den sterblichen Seelenteil verlegt (65 A, 67 D) und der Philebus (35 C f.) ausdrücklich betont, daß es keine Begierde des Körpers, sondern nur der Seele gebe, so wird man, ohne an eine Meinungsänderung Platos denken zu brauchen, in jener Erklärung des Phaedo ähnlich wie auch Krat. 403 E und Tim. 64 E nur einen der Vermeidung von Mißverständnissen wegen gewählten Ausdruck sehen dürfen, dessen sich Plato um so eher bedienen konnte, als er im Körper den letzten Anlaß zu all diesen Affekten sah (Phaedo 66 B ff.), und es sich im Phaedo um die Unsterblichkeit handelt, die nur dem ver-

nünftigen Seelenteile zukommt (Pol. 309 C; St. 611 B ff.; Tim. 42 D f.; 72 D. — Völlig klärend ist St. 518 D). Die angegebene Stellung des Phaedo läßt sich daher durch diesen Umstand nicht erschüttern und ist im übrigen noch durch folgendes Moment zu stützen.

Die naturphilosophische Erörterung, von der zunächst die Rede war, ist auch nicht das Hauptthema des Phaedo. Das ist vielmehr in einer Überlegung zu sehen, die im Dienste der Frage nach der Möglichkeit, die Ideen zu erkennen, steht, und damit ein Problem des Parmenides wieder aufnimmt. Denn diese Frage war durch die Erörterungen des Sophistes noch keineswegs gelöst. War auch durch die Annahme der Bewegung der Ideen die Schwierigkeit beseitigt, die ihrem Erkanntwerden von ihrer eigenen Seite im Wege stand, so blieb doch immer noch die Frage zu beantworten, wie sich bei der völligen Trennung der Ideenwelt von der Welt des Werdens das dieser Welt angehörige Subjekt zu jener erheben konnte. Daß dabei die vernünftige Seele die Hauptrolle spielen mußte, stand freilich längst fest (vgl. außer dem Phaedrus z. B. Sophistes 248 A. D), aber Plato fühlte nunmehr das Bedürfnis, sich auch darüber auszusprechen, wie sie sich bei der Erkenntnis des wahrhaft Seienden verhalten müsse und was sie überhaupt zur Erkenntnis der Ideen befähige. Das sind die Probleme, mit denen es der Phaedo hauptsächlich zu tun hat.

Er beantwortet das erste mit der Beschreibung der philosophischen Lebensführung, die — in ihrer Darstellung im einzelnen übrigens außerordentlich stark von Erinnerungen an Sokrates durchsetzt, die sich keineswegs alle und ohne Änderung für Platos Ansicht verwerten lassen — darin besteht, daß der Mensch seine Seele so weit wie möglich von der Beschäftigung mit irdischen Dingen befreit und auf sich selbst zurückzieht, damit sie durch nichts in ihrem Streben nach dem wahrhaft Seienden behindert wird, oder, wie es im Phaedo heißt, daß sie ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν γίγνηται ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ᾽ ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ᾽ ἁπτομένη ὀρέγηται τοῦ ὄντος (65 C; vgl. 65 C ff., 83 A ff.); die zweite mit dem Nachweis, daß die Seele des Menschen ewig und unvergänglich, eben damit aber den Ideen verwandt ist, und sich deshalb auch zu ihnen zu erheben vermag: ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρὸν καὶ ἀεὶ ὂν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενὴς οὖσα αὐτοῦ ἀεὶ μετ᾽ ἐκείνου τε γι νεται (Ph. 79 D; vgl. 81 A, St. 611 E f., Tim. 37 A).

An diese Erörterungen des Phaedo schließt sich nun der zweite Teil des Staates an. Die bedeutendste Schwierigkeit des Parmenides, die Frage nach der Erkennbarkeit der Ideen schien gelöst, für die naturphilosophische Verwendung der Ideen wenigstens ein Weg gewonnen zu sein, und so konnte Plato die unterbrochene Behandlung der Frage nach der besten Lebensweise wieder aufnehmen, die für ihn auch jetzt noch die wichtigste ist: μέγας γὰρ ὁ ἀγών, ὦ φίλε Γλαύκων, μέγας, οὐχ ὅσος δοκεῖ, τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι (St. 608 B).

Indessen bildet der zweite Teil des Staates doch nicht die bloße Fortsetzung des ersten, sondern bietet zugleich eine Weiterbildung anderer Gedanken. Die aber beruht in ihrem ganzen Umfange darauf, daß Plato nunmehr im Staate die im Phaedo noch für zu schwer erklärte naturphilosophische Theorie durchführen zu können glaubt, jene Theorie, die, wie es im Phaedo (98 B) hieß, κοινῇ πᾶσι τὸ ἑκάστῳ βέλτιστον καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἀγαθὸν aufzeigen sollte. Denn dieses allgemeine Gute fand er jetzt in der Idee des Guten. Aber in noch weiterer Änderung seiner früheren Anschauungen sah er nunmehr in ihr nicht nur die höchste Ursache, sondern auch die Ursache von allem — von der Ideenwelt sowohl als auch von der Welt der irdischen Dinge (St. 517 B f., 509 B; vgl. 597 C).

Damit hing nun zusammen die neue, durch die dialektischen Erörterungen des Sophistes und Politikus angebahnte Umwandlung der Ideenlehre aus einer Theorie, welche die Ideen als lediglich koordiniert betrachtete, in eine solche, die sie zu einer nach logischen Gesichtspunkten geordneten Stufenreihe ausbildete (St. 511 B f., 532 A, 533 C); damit die Ergänzung der Dialektik durch die schon im Phaedo (101 D) als möglicherweise erforderlich bezeichnete Bestimmung, daß die hypothetische Erörterung über alle Voraussetzungen hinaus bis zu dem absoluten Prinzip, der Idee des Guten, fortschreiten müsse, um ihm durch allseitige Erklärung und Begründung Festigkeit zu verleihen: οὐκοῦν ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτῃ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχήν, ἵνα βεβαιώσηται (St. 533 C, 534 B f.); damit schließlich auch die ebenfalls vom Parmenides und den folgenden Dialogen vorbereitete Neubegründung der Philosophie auf das ernsteste Studium der Wissenschaften, die die Umwendung der Seele vom Irdischen zum wahrhaft Seienden vorzubereiten vermögen, der Disziplinen der reinen Mathematik (St. 518 C f., 521 Cff.). Weil sich aber Plato erst durch diese Überlegungen endgültig von seiner Vorliebe für die

Kunst befreit hatte (St. 595 B, 607 E f.), konnte er nunmehr auch sein Werk von ihr lösen und den „alten Streit zwischen Poesie und Philosophie" (St. 607 B) zu einer abschließenden und für die Poesie keineswegs vorteilhaften Entscheidung bringen. Nicht mehr sollen wie noch im ersten Teile des Staates die Dichter und überhaupt die Künstler nur dazu angehalten werden, das Schöne nachzubilden, um dadurch auch ihrerseits zur Erziehung der Bürger zum Guten beizutragen (St. 401 B ff.), sondern sie sollen in der Stadt überhaupt nicht mehr geduldet werden — bis auf die, welche Hymnen an die Götter und Loblieder auf treffliche Männer dichten (St. 605 B, 606 E f.).

So bringt erst der zweite Teil des Staates den eigentlichen Abschluß der mit dem Parmenides einsetzenden Wendung in der Philosophie Platos, auch darin, daß erst er die im Sophisten (253 E f.) aufgeschobene Bestimmung des wahren Philosophen und der wahren Philosophie enthält (514 A ff.; vgl. 521 C): τοῦτο δή, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἂν εἴη περιστροφὴ ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινὸς ἡμέρας εἰς ἀληθινὴν τοῦ ὄντος οὖσα ἐπάνοδος, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι. Und er bringt diesen Abschluß auch in einer Form, die seinen Verfasser durchaus befriedigt zu haben scheint. Und darum konnte Plato jetzt den Plan fassen, die Darlegungen des Staates nach beiden Seiten hin zu ergänzen, nach rückwärts durch eine Kosmologie, welche die Gedanken des Staates über die Idee des Guten als höchster Ursache aufnehmend und ausführend das Werden der Welt bis zur Entstehung der Menschen als des Materials zum Staate schildern, vielleicht aber durch ihre teleologischen Betrachtungen (vgl. insbes. Tim. 46 E ff.) auch jene im Staat verlangte Sicherung der Idee des Guten enthalten sollte; und nach vorwärts durch die Schilderung dieses Staates im Kampfe (Tim. 27 A f.). Jenes geschieht im T i m a e u s, dieses ist das Thema des fragmentarischen K r i t i a s, die in dieser Ordnung auch faktisch auf den Staat gefolgt sind. Das geht, abgesehen von Platos ausgesprochener Absicht (Tim. 27 A f.), aus der Rekapitulation wichtiger Festsetzungen des Staates im Anfang des Timaeus (17 C ff.) für diesen Dialog mit Sicherheit hervor, während sich der Kritias durch die Stelle 106 A f. dem Timaeus nachsetzt.

So bleiben von allen Dialogen Platos nur noch der P h i l e b u s und die G e s e t z e übrig. Unbestritten ist, daß die Gesetze Platos letzte Arbeit gewesen sind. Und von da aus läßt sich auch wohl am

sichersten die Stellung des Philebus bestimmen. Denn mit keinem Dialoge Platos hat der Philebus größere Verwandtschaft als mit den Gesetzen. Sein Thema ist die Frage, wie man das Gute oder d i e Beschaffenheit der Seele zu bestimmen habe, welche den Menschen zur Glückseligkeit zu führen imstande sei (Phil. 11 B, D), also im wesentlichen dasselbe wie das des Staates. Aber die Beantwortung dieser Frage ist von der des Staates sehr verschieden. Hieß es dort, daß derjenige am glücklichsten sei, in dem die Vernunft die Seele regiere (576 D f.), und wurde der Umstand, daß ein solcher Mensch auch am angenehmsten lebe (582 E f., 587 A f.), nur als Bestätigung dafür angegeben (vgl. 580 D), so geht der Philebus von vornherein von dem Satze aus, daß die Lust einen wesentlichen Bestandteil des glücklichen Lebens bildet (21 D ff.). Und hatte ferner der Staat das von der Vernunft schlechthin beherrschte Leben als das beste bezeichnet, so fügt der Philebus unter offensichtlicher Verwendung der freilich in ganz anderer Absicht angestellten Erörterungen des Politikus über das Maß (Pol. 283 C ff.; vgl. insbes. Phil. 66 A mit Pol. 284 E) den Bestandteilen des besten Lebens, der Vernunft und der Lust, auch noch Maß und Symmetrie als die Ursachen seines Bestehens hinzu (66 A f.), oder mit andern Worten, er verlangt, daß Einsicht und Lust in angemessenem Verhältnis zueinander stehen müssen und nicht das eine auf Kosten des andern übertrieben werden darf, wenn das glückliche Leben Dauer haben soll. Das aber sind beides Abschwächungen des ursprünglichen Intellektualismus der platonischen Ethik, die nur in den Gesetzen eine Parallele haben. Denn diese erklären nicht nur, daß das Streben nach Lust ein wesentliches Merkmal des Menschen sei und daß der, welcher ihm die Lust versagen wolle, seine wahre Natur nicht kenne (732 E ff; vgl. 663 B), sondern stellen sich auch auf den Standpunkt, daß die wahre Weisheit nicht in einem möglichst weit getriebenen Wissen bestehe (689 C f.), sondern nur in einer solchen seelischen Beschaffenheit, welche mit der Einsicht und aller Tugend überhaupt das Maß oder, wie es hier heißt, Symphonie (689 D, 696 C, vgl. E) oder eine natürliche Mäßigung verbinde (709 E f.; vgl. 712 A): οὐδὲ μὴν ὅν γε σοφὸν ἡμεῖς νῦν δὴ προὐθέμεθα, τὸν τὰς ἡδονὰς καὶ λύπας κεκτημένον συμφώνους τοῖς ὀρθοῖς λόγοις καὶ ἑπομένας (sc. φύεται χωρὶς τοῦ σωφρονεῖν 696 C).

Läßt sich aber daraus mit voller Sicherheit schließen, daß der Philebus auf den Staat gefolgt ist, so weist, verglichen mit der ent-

sprechenden Äußerung im Sophistes (265 C), die mit größter Entschiedenheit als integrierendes Stück eigener Weltanschauung zum Ausdruck gebrachte Anerkennung der teleologischen Weltbetrachtung — βούλει δῆτά τι καὶ ἡμεῖς τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογούμενον ξυμφήσωμεν ..., καὶ μὴ μόνον οἰώμεθα δεῖν τἀλλότρια ἄνευ κινδύνου λέγειν, ἀλλὰ καὶ συγκινδυνεύωμεν καὶ μετέχωμεν τοῦ ψόγου, ὅταν ἀνὴρ δεινὸς φῇ ταῦτα μὴ οὕτως ἀλλ' ἀτάκτως ἔχειν; (Phil. 28 E f.; vgl. 28 C ff.) — darauf hin, daß er auch später ist als der Timaeus, in dem diese Weltanschauung ihre eingehende Begründung (Tim. 28 A ff., 46 C ff.) und Darstellung gefunden hat. Dafür gibt es aber, wie es scheint, noch eine weitere Bestätigung, die zugleich einen neuen Versuch Platos darstellt, das Verhältnis der Ideen zu der Erscheinungswelt zu klären. Platos letzte und im Timaeus niedergelegte Ansicht war die, daß Gott die irdischen Dinge im Hinblick auf die Ideen gestaltet habe (Tim. 29 A). Aber hier hatte er hinzugefügt, daß er die höchst wunderbare und seltsame Art und Weise, wie Gott dabei vorgegangen sei, später erörtern wolle (Tim. 50 C; vgl. 51 A). Die Einlösung dieses Versprechens findet sich nun zwar im Timaeus insofern, als Plato die Elemente und mit ihnen die Dinge aus gewissen Dreiecken gebildet sein läßt (Tim. 53 B ff.), indessen erscheint hier doch der eigentümliche Zusatz: τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ (53 D). Nun unterliegt es kaum einem Zweifel, daß damit auf die Ideen im Sinne von Idealzahlen angespielt werden soll (vgl. Tim. 53 B), sich also schon jetzt in Platos Geiste die von Aristoteles bezeugte letzte Wendung der Ideenlehre zu vollziehen beginnt. Sie tritt aber unter allen platonischen Werken nur noch im Philebus auf, sofern dieser jede Idee, die in ihrem älteren Sinne im Philebus völlig fehlt, nicht mehr bloß, wie es schon früher (Parm. 132 E) geschah, als Eines, sondern geradezu als Einheit (ἑνάς, μονάς) bezeichnet (Phil. 15 A f.; vgl. 19 B, auch 25 A). Und im Zusammenhang damit enthält er nun auch noch einen Versuch, zu erklären, wie diese Einheiten in die unbestimmte Vielheit der Dinge übergehen können, indem er an pythagoreische Gedanken anknüpfend (Phil. 16 C) betont, daß zwischen der Einheit und der unbestimmten Vielheit die bestimmte Vielheit liege, diese also die Vermittlung zwischen der Einheit der Idee und der unbestimmten Vielheit der Dinge übernehmen könne (Phil. 18 E f.): τοῦτ' αὐτὸ τοίνυν ἡμᾶς ὁ πρόσθεν λόγος ἀπαιτεῖ, πῶς ἔστιν ἓν καὶ πολλὰ αὐτῶν

ἑκάτερον, καὶ πῶς μὴ ἄπειρα εὐθύς, ἀλλά τινά ποτε ἀριθμὸν ἑκάτερον ἔμπροσθεν κέκτηται τοῦ ἄπειρα αὐτῶν ἕκαστα γεγονέναι (vgl. 16 C f.). Oder mit andern Worten und auf die im Timaeus offen gelassene Frage zurückbezogen: Die irdischen Dinge sind nicht den obersten Gattungsbegriffen nachgebildet, sondern den durch Vermittlung anderer Begriffe entstehenden Artbegriffen, welche in dem Stufenreiche der Ideen, wie es nur die Dialektik zu erkennen vermag (Ph. 16 B, 17 A), die unterste Stelle einnehmen (vgl. 16 D f.).

Als Ergebnis unserer Erörterung stellt sich also, wenn wir die besprochenen Dialoge zugleich den angedeuteten und durch die sie am meisten charakterisierenden Merkmale bezeichneten Perioden der platonischen Philosophie zuweisen, folgendes heraus:

I. Platos Fortgang über Sokrates:
   Theaetet,
   Meno.

II. Platos eigener Standpunkt:
   1. die erotische und auf die Ethik beschränkte Periode der platonischen Philosophie:
      Phaedrus,
      Euthydem,
      Kratylus,
      Symposium,
      Staat — 502 B;
   2. die dialektische und auch die Naturphilosophie umfassende Periode der platonischen Philosophie:
      a) in ihrer vollen Selbständigkeit:
         Parmenides,
         Sophistes,
         Politikus,
         Phaedo,
         Staat Schluß,
         Timaeus,
         Kritias;
      b) in ihrer Abhängigkeit von fremden Einflüssen:
         Philebus,
         Gesetze.

XIX.

Die Tendenzen der platonischen Dialoge Theaitetos Sophistes Politikos.

Von

Dr. J. Eberz.

II.

Dieses Ergebnis läßt ein erstes Licht auf den Charakter der Definition des Sophisten fallen. Wie nämlich Platon sich in dem bisher betrachteten Dialoge gegen den Vorwurf, Politikos zu sein, rechtfertigte, indem er den Gegnern in einer von ihm verschiedenen Persönlichkeit, mit der sie ihn verwechselt hatten, den Politikos zeigte, so muß er sich auch in dem ersten Gespräche von dem Vorwurf, Sophist zu sein, befreit haben, indem er den wahren Sophisten in der Person eines ganz anderen nachwies; denn es wäre nicht nur ein die Harmonie des künstlerischen Stiles zerreißender Mangel der Komposition gewesen, wenn Platon in zwei Teilen der Trilogie Porträts, das des Freundes und sein eigenes, hätte zeichnen, im dritten Teile aber beiden eine blutleere unpersönliche Definition koordinieren wollen, sondern die zwei ersten Gespräche hätten, ganz abgesehen von der peinlich ungleichen Form ihrer Methode, auch eine sehr ungleiche apologetische Kraft besessen. Daraus ergibt sich sofort die Einheit der durch die beiden Stücke des Sophistes analysierten Persönlichkeit, deren Wesen die Definitionen aussprechen und deren Einwand den spekulativen Exkurs hervorruft, aus welcher Einheit wiederum folgt, daß weder Antisthenes noch, wie Roeder [14]) meint, Isokrates das Urbild des Sophisten gewesen sein kann, denn, abgesehen von einer Menge einzelner dem Wesen dieser Männer indifferenter oder widersprechender Züge, ließe sich höchstens mit jedem von beiden nur ein Teil des Dialoges in Zu-

[14]) Platons Philosophische Entwicklung S. 323.

sammenhang bringen, die Definitionen mit Isokrates, die theoretische Untersuchung mit Antisthenes, ohne daß sich die Notwendigkeit des andern Stückes aus dem Wesen derselben Person erklären ließe, wodurch das Gespräch rettungslos in zwei durch kein inneres Band zusammengehaltene Untersuchungen zerfallen müßte. Es gilt aber nicht allein, das geschichtliche Urbild des Sophisten wiederzufinden, dessen geistige Physiognomie bei aller Subjektivität des Mediums doch in der Spiegelung dieses Dialoges so vollkommen reflektiert sein muß, wie wir es von der Kunst des großen Charakterologen gewohnt sind, sondern man muß auch die Rolle, welche dieses Urbild in dem unserm Gespräche zugrunde liegenden Erlebnisse des Philosophen spielte, aufzeigen können. Denn wenn dieser, persönlich gewiß längst gegen jene Beschuldigung abgehärtet, noch einmal im hohen Alter eine derartig aggressive Apologie seiner Person für geboten erachtete, so handelt es sich um einen in Platons Augen ganz besonders ernsten Fall: und da er einer bestimmten Persönlichkeit jene ihm selbst entgegengeschleuderte Benennung gibt, indem er durch eine grausame scheinbar wissenschaftlich voraussetzungslose Analyse des Begriffes den Beweis erbringt, so wird man unwillkürlich zu der Vermutung geführt, daß gerade die von uns gesuchte Persönlichkeit es gewesen sein muß, welche gegen Platon jenes kränkende Wort gebraucht hat. Noch darf man die Vermutung aussprechen, daß der Gesuchte — ein junger Mann, wie wir gleich sehen werden, und kein dem Grabe naher Greis — in engeren Beziehungen zu der Akademie gestanden haben muß, da das mit bezug auf ihn behandelte Problem von der *κοινωνία* der Ideen, dasjenige des Schuldialoges Parmenides, das Grundproblem der platonischen Philosophie, dem Gespräche ganz den Charakter eines nicht für die breite Öffentlichkeit bestimmten akademischen Schuldialoges zu verleihen scheint, der den Angegriffenen also in erster Linie für die Schule als Sophisten brandmarken will, von ihm voraussetzend, daß er mit der Methode und den Problemen des platonischen Kreises völlig vertraut ist.

So fragt es sich denn, ob aus dem Werke selbst das von ihm vorausgesetzte historische Faktum, die Bedingung, an welche das historische Verständnis des Gespräches geknüpft ist, erkannt werden kann, und in der Tat, wir sind wiederum imstande, den Zusammenhang zwischen Platons schriftstellerischer Tätigkeit und einem bedeutsamen Ereignisse seines Lebens aufzudecken.

Da die Konzeption der Trilogie von vornherein die beiden gegen Platon erhobenen Vorwürfe gemeinsam als Parallelerscheinungen berücksichtigt, so sind beide zu derselben Zeit aufgetaucht, und das Jahr von Platons Abreise 361 muß wie für den „Politikos“ so auch für unsern Dialog als terminus post quem in Anspruch genommen werden. Aber eine noch viel genauere Sprache redet der Dialog: das in Rede stehende Ereignis fiel, während Platon in Syrakus weilte, in Athen vor.

Auch ohne uns eigens an das Ergebnis unserer Untersuchung der Einkleidung des Parmenides zu erinnern müßten wir in der Einkleidung der Trilogie eine Darstellung der historischen Umstände, denen dieselbe entwachsen ist, vermuten. Das scheinbar Körperlose und Schattenhafte derselben, welches kaum weniger Befremden hervorgerufen hat als die problematische Begegnung im Parmenides, besteht nur für den, welcher in ihr nicht das Leben pulsieren hören kann: gerade dies Schattenhafte mit seinem Verzicht auf genaue Bestimmtheit als auf etwas Überflüssiges beweist, wie sicher Platon auf ein allgemeines Verständnis bei denen, für die er schrieb, rechnete, weil sie die hier nur kurz angedeuteten Voraussetzungen selbst mit ihm erlebt hatten und deshalb ohne weiteres verstanden. Die am meisten befremdende Tatsache dieser Einkleidung ist das bisher in seinen Konsequenzen noch nicht gewürdigte doppelte Auftreten Platons in den beiden Gesprächen, der einmal als Sokrates zu Hause in der Akademie weilend, zugleich aber auch als ξένος Ἐλεάτης zu Beginn des Werkes von seiner Reise aus dem Westen zurückkehrt und vorgestellt ist — denn daß Cicero recht hat, wenn er diesen Fremden mit Platon identifiziert, bedarf weiter keiner Worte —, eine in den platonischen Schriften einzig dastehende Form der Einkleidung, indem der Philosoph zugleich unter verschiedenen Namen als der Fragende und der Antwortende erscheint, die durch ebenso außergewöhnliche Umstände veranlaßt worden sein muß. Wie er nach seiner zweiten sizilischen Reise unter dem Namen des Hauptes der eleatischen Schule in Begleitung von Dion-Zenon den Boden Athens wieder betreten hatte, so kehrt er auch diesmal nach der dritten als Vertreter derselben Schule, aber, wie er mit besonderem Nachdruck, dessen Grund uns bald deutlich wird, betont, als Fremder mit einer Begleitung, die vorläufig ohne Interesse für uns ist, in die Akademie zurück. Hier aber war in seiner Abwesenheit sein Name

Beschimpfungen und Verläumdungen ausgesetzt gewesen: man hatte ihn in der eigenen Schule σοφιστής, πολιτικός, μαινόμενος genannt, boshafte Kritiken, gegen die er sich, fern von der Heimat, nicht wehren konnte. Jetzt endlich kommt er zurück, lange von dem in der Akademie ideell zurückgebliebenen und dort beleidigten Schulhaupte erwartet: da tritt ihm dieses während seiner Abwesenheit wehrlos gekränkte Ich gegenüber, teilt ihm mit, was in der Zwischenzeit vorgefallen ist, und bittet ihn, seine Autorität in der Schule durch die Definition der drei fraglichen Begriffe wiederherzustellen. Und damit ist der Augenblick der Rehabilitation Platons durch Platon selbst gekommen: nichts aber konnte nach Lage der Dinge natürlicher sein und wirkungsvoller als dieser Protest voll dramatischen Lebens in der Form einer Konfrontation, in der sich Platons zu Hause beleidigter Name an seine eigene Person als die objektive Instanz der Wahrheit wendet. Entsprechend solchem rein moralisch-ideellen Dasein tritt dieser Sokrates während des Gespräches ganz zurück: er kann nur die Anregung zu den um seiner Autorität willen notwendig gewordenen Untersuchungen geben und die fertiggestellten Definitionen in Empfang nehmen. Es handelt sich also um ein Drama, dessen Schauplatz die Schule war, als deren Mitglied die Persönlichkeit, gegen welche der Dialog gerichtet ist, mit ihren Gesinnungsgenossen im Jahre 361/60 den in Syrakus weilenden Meister als σοφιστήν und μαινόμενον bezeichnete.

Und nun bleibt wohl keine Wahl mehr: Es ist eine Tatsache, daß A r i s t o t e l e s während Platons dritter Reise durch Worte und Taten seinem Schülerverhältnis ein Ende machte, indem er durch einen kühnen Schnitt sich von seinem Lehrer lossagte. Aristoxenos, unsere älteste und glaubwürdige Quelle, des Aristoteles Schüler und Freund, besaß in seiner Biographie des Stagiriten genug Gewissenhaftigkeit, das Ereignis selbst zu erwähnen, wenn er auch mit Andeutungen sich begnügend aus diskreter Pietät den Namen seines Lehrers und der Gesinnungsgenossen desselben verschweigt: ἐν γὰρ τῇ πλάνῃ καὶ τῇ ἀποδημίᾳ (worunter nur die dritte sizilische Reise gemeint sein kann) φησὶν (sc. Aristoxenos) ἐπανίστασθαι καὶ ἀντοικοδομεῖν αὐτῷ τινας Περίπατον ξένους ὄντας[15]); selbst ein so einseitiger Apologet wie Aristokles muß zugeben, daß man nicht im Zweifel über die Persönlichkeit war, welche Aristoxenos vielsagend verschwieg, ein

[15]) Ap. Eus. Pr. Ev. 15, 2.

Schweigen, das andernfalls einer von Aristoxenos nicht zu erwartenden, für seinen Lehrer verhängnisvollen Fahrlässigkeit gleichkäme, weil es einen schon damals auftauchenden falschen Verdacht mit seinen Verläumdungen, anstatt ihn im Keime zu ersticken, begünstigen mußte — οἴονται οὖν ἔνιοι, sagt Aristokles [16]), ταῦτα περὶ Ἀριστοτέλους λέγειν αὐτόν, Ἀριστοξένου διὰ παντὸς εὐφημοῦντος Ἀριστοτέλην —; an dasselbe Ereignis denkt Diogenes [17]), wenn er von Aristoteles erzählt ἀπέστη δὲ Πλάτωνος ἔτι περιόντος, und Aelian [18]), der den Stagiriten ausdrücklich als denjenigen bezeichnet, der ἀντῳκοδόμησεν αὐτῷ διατριβὴν καὶ ἀντιπαρεξήγαγεν ἐν τῷ περιπάτῳ ἑταίρους ἔχων καὶ ὁμιλητάς, καὶ ἐγλίχετο ἀντίπαλος εἶναι Πλάτωνι, weshalb er von Platon Πῶλος genannt worden sein soll. Was an positiven apologetischen Versuchen geleistet worden ist, von neuplatonischen Philosophen und deren Ausschreibern, den Epitomatoren der vitae, einerseits und andrerseits von Historikern wie Aristokles, kann seinen Zweck nicht erreichen; denn die synkretistische Tendenz der neuplatonischen Eklektiker, welche über den prinzipiellen Gegensatz der beiden Philosophen hinwegzutäuschen sich bemühten, mußten schon der Konsequenz halber auch eine entsprechende Freundschaft der Beziehungen beider Männer zueinander nötigenfalls selbst mit Banalitäten nachzuweisen suchen; und nicht mehr Beweiskraft haben die Einwände jener auf ihre Art tendenziösen Apologeten unter den Historikern, welche sich auf Raisonnements ganz allgemeiner Natur stützend das in Rede stehende Faktum bestreiten, weil es nicht zu dem Charakterbilde des Stagiriten, wie sie es sich konstruiert haben, stimmen will, ohne daß sie ein objektives zeitgenössisches Zeugnis besitzen, durch welches dasjenige des Aristoxenos entkräftet werden könnte.

Die Natur einer Individualität läßt sich wohl eine Zeitlang zurückdämmen, aber der Tag muß erscheinen, wo sie ihrer selbst bewußt geworden alle Schranken einreißt „nach dem Gesetz, wonach sie angetreten.“ So war auch Aristoteles schon fertig, als er in die Akademie eintrat, nur wußte er es noch nicht; aber niedergehalten durch die Antithese der überlegenen Persönlichkeit Platons wuchsen langsam seine eigenen Kräfte, und nun endlich war für ihn der Tag da, ehrlich

[16]) ibid.

[17]) Diog. Ar. 2.

[18]) v. h. IV, 9.

gegen sich selbst zu sein, um sich durch die Lossagung von seinem Lehrer in seiner Eigenart zu retten: an dieser großen inneren Notwendigkeit werden alle kleinen apologetischen Kunststücke, so gut sie gemeint sein mögen, zunichte. Im Leben des Geistes aber war es einer der wichtigsten Tage, als sich die beiden Arten der Weltbetrachtung zum erstenmal ihres fundamentalen Gegensatzes bewußt wurden: denn von diesem Augenblick an stehen Platon und Aristoteles für immer als die typischen Repräsentanten der transzendentalen und der empirischen Logik da. Streng genommen darf man also gar nicht von einem Abfall des Aristoteles reden, da dies voraussetzen würde, daß er jemals Platoniker gewesen sei; nur mag man bedauern, daß der πῶλος in ihm allzu unbändig ausschlug und der Jüngling, einer allgemein menschlichen Schwäche erliegend, sein Recht unter Invektiven gegen den Meister forderte, die so sehr alles Erlaubte überschreiten, daß es fast scheint, als habe er sich ein für allemal den Rückweg abschneiden wollen. Erfüllt von ruhelosem Ehrgeiz und dem leidenschaftlichsten Selbstbewußtsein, die ihm beide bis ans Ende treu blieben, erschien er sich selbst als der Vertreter der Jugend gegen das Alter, einer nordischen Lebensbejahung gegen mystische Lebensverneinung, der empirischen Naturbetrachtung gegen die Geringschätzung der Empirie, des gesunden Menschenverstandes gegen eine überspannte Spekulation.

Aristides nennt pro quat. II, p. 324 die bei jener denkwürdigen Sezession von den Sektierern gegen den Meister geschleuderten Invektiven, welche unmittelbar für die Entstehung unseres Dialoges von Bedeutung wurden: εἰσὶν οἳ λέγουσιν, ἕτεροι δ' αὖ φασιν ἀληθῆ λέγειν τούτους, ὡς ὅτε τὴν τρίτην ἀποδημίαν εἰς Σικελίαν ἀπεδήμησε, τότε τῶν ἑταίρων τινὲς αὐτοῦ καὶ τῶν εἰς τὰ μάλιστα ὡμιληκότων αὐτῷ ὑπολειφθέντες οἴκοι νεώτερα ἐβουλεύσαντο καὶ τοὺς Ἀθηναίους ἐμιμήσαντο, μᾶλλον δὲ οὐ τοὺς Ἀθηναίους, ἀλλὰ τοὺς Ἀθηναίων ὑπηκόους λέγω τοὺς ἀφισταμένους. καίτοι τό γ' ἐκείνων ἐπαναστάσει προσεοικὸς ἦν, οἱ δὲ διατριβάς τε ἀντικατασκευάζειν αὐτοῖς ἠξίουν πλησίον τῆς ἐκείνου καὶ ᾠκοδόμουν ἐπὶ τῇ Ἀκαδημίᾳ τό τε σύμπαν ὑπερφρονεῖν ἐκέλευον ὅτου δή — οὐ γὰρ ἔγωγ' ἂν ἐφεξῆς οὑτωσὶ προσθείην τοὔνομα — φάσκοντες γέροντά τε εἶναι πολλοῦ καὶ παραφρονεῖν ἤδη. Anstatt sich also um das Verständnis der Ideenlehre zu bemühen oder ihre Unfähigkeit für die Transzendentalphilosophie ehrlich einzugestehen, fanden es die jugendlichen Sezessionisten bequemer, eine

Theorie, der sich ihr empirisches Denken nicht gewachsen zeigte, als das Werk eines überspannten Schwärmers zu bezeichnen. Platon hat, wie schon erwähnt, gleich im Beginn des Sophisten, wo er die Veranlassung der Trilogie bekannt macht, dieses Vorwurfs der Schwärmerei gedacht (216d); noch einmal kommt er 242a auf diese Kränkung zurück: φοβοῦμαι δὴ τὰ εἰρημένα, μή ποτε διὰ ταῦτά σοι μ α ν ι κ ὸ ς εἶναι δόξω παρὰ πόδα μεταβαλῶν ἐμαυτὸν ἄνω καὶ κάτω, wo ihn dann der treue Theaitetos beruhigen muß. Schwerer als diese Plumpheit nahm Platon den im übrigen von demselben Standpunkte zu seiner Ideenlehre von Aristoteles erhobenen Vorwurf des Sophisten. Wir zweifeln nicht, daß diesen hierzu der platonische Parmenides mitbestimmt hatte. Dieser Dialog hatte zugleich die von Aristoteles so leicht widerlegte spezifische Fassung der Ideenlehre als völlig unplatonisch desavouiert und dem Lehrer wie dem Schüler positiv die Notwendigkeit einer κοινωνία der Ideen für das Zustandekommen einer Welt als Vorstellung abgeleitet. Allein wieviel auch Aristoteles von Platon lernen konnte, für dieses Werk ging ihm von Natur das Verständnis ab; und um überhaupt eine Stellung zu demselben zu nehmen, blieb ihm nichts übrig als was der dogmatische Kopf der apriorischen Dialektik mit ihren transzendentalen Deduktionen gegenüber allein tun kann: er stempelte den Verfasser zum erschleichenden Sophisten, im Gegensatz zu welchem er natürlich den wahren Philosophen darstellte. Da war es denn dem Meister sofort nach seiner Heimkehr geboten, gegen den Empörer das Anathem auszusprechen und das lügnerische Scheinwesen desselben zu enthüllen, um seinen gefährlichen Einfluß in der Schule zu paralysieren. Schon indem Platon diesmal nicht wie im Parmenides unter dem Namen des Schulhauptes zurückkehrte, sondern als ξένος, als Fremder, dort anlangt, wo man ihn kennen und lieben sollte und wo er zu Hause ist, erregte er durch solche schlichte vielsagende Bezeichnung erfolgreicher als durch leidenschaftliche Deklamationen gegen die Undankbarkeit das Pathos des Gefühls aller jene Gewaltakte verurteilenden Elemente der Akademie. Das hindert ihn aber nicht, daß gerade unter dem Druck der Beleidigungen sein Selbstbewußtsein alle irdischen Schranken überfliegend die Göttlichkeit seiner philosophischen Natur ausspricht, ein Bekenntnis, welches, als durch die Situation provoziert verstanden, alles Befremdende, das man darin fand, verliert. Nicht minder deutlich ist es, wenn der in der Akademie be-

leidigte und seine Rehabilitation erwartende Platon in dem Ankömmling den Ζεὺς ξένιος selbst erblicken möchte, der ab und zu vom Himmel steige. ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων καθορᾶν (216b): denn in dieser Gegenüberstellung ist die Spaltung der Akademie in die treu gebliebenen Anhänger Platons und die übermütigen Empörer mit dem Aristoteles an der Spitze ausgesprochen, für welche er den Gott der Gastfreundschaft — denn der Lehrer, welcher die Schüler bei sich aufnimmt und mit seinem Wissen bewirtet, ist nach einem aus dem Anfang des Timaeus bekannten Bilde im geistigen Sinne deren Gastfreund — als Zeugen anruft. Das Gericht selbst aber wird abgehalten inmitten aller treu gebliebenen Schüler, die sich um die ideelle Gestalt von Sokrates-Platon geschart haben, und von denen dem Heimgekehrten versichert wird: πάντες γὰρ ὑπακούσονταί σοι πρᾴως (217d).

Eine bestimmte *wirkliche Person* ist es, die Platon den ganzen Dialog hindurch nirgends aus den Augen verliert. Ausdrücklich wird an mehreren Stellen[19]) durch die Bezeichnung ἀνήρ auf ein allen bekanntes Individuum hingewiesen; bald richten sich die Angriffe gegen dasselbe als gegen einen Mann mit ganz bestimmten Behauptungen und Verneinungen, die Platon und seinem Gesprächsgenossen wohl bekannt sind[20]); bald erscheint er als ein schwer zu fangendes Tier[21]), dessen Spur Jäger, die sich ihrer Methode mit Stolz rühmen[22]), nachschleichen, das sie aus allen Verstecken herausscheuchen[23]), dem sie keine Ruhe gönnen[24]), — aber sie wollen, wie oft er ihnen auch entweichen mag, von der Verfolgung des „Mannes" dennoch nicht abstehen[25]); ein anderes Mal erscheint der kecke Gegner als geübter Fechter, dem man standhalten muß, wenn er vorwärts dringt[26]), dem es nachzusetzen gilt, wenn er zurückweicht, um jedes neue Bollwerk, hinter dem er sich verschanzt, einzunehmen[27]); so wird man ihn schließlich mit dem sein Wesen aussprechenden

[19]) s. die folgenden Zitate.

[20]) Soph. 239 e; 241 a.

[21]) 226 a.

[22]) 235 c.

[23]) 231 c.

[24]) 235 a.

[25]) 241 c.

[26]) 240 a.

[27]) 261 a ff.

Namen wie mit einer Fessel binden [28]), damit er in seiner Nichtigkeit als warnendes Exempel den Blicken der ganzen Schule preisgegeben ist.

An zwei Stellen wird mit besonderem Nachdruck des jugendlichen Alters dieser Persönlichkeit gedacht: an der einen Stelle wird seine Methode des ἐλέγχειν als die offenbar jugendlich unreife eines, der sich eben erst mit dem Seienden zu beschäftigen begonnen hat, bezeichnet [29]): οὔτε τις ἔλεγχος οὗτος ἀληθινὸς ἄρτι τε τῶν ὄντων τινὸς ἐφαπτομένου δῆλος νεογενὴς ὤν; die zweite Stelle bezeichnet ihn ganz unerwartet und ohne all moralische Nebenbedeutung als νεανίας, endgiltig die Frage, ob Platon in der Tat eine konkrete Persönlichkeit oder auch Greise wie Antisthenes und Isokrates vor Augen gehabt habe, erledigend: τοιγαροῦν εἴ τινα φήσομεν αὐτὸν ἔχειν φανταστικὴν τέχνην, ῥᾳδίως ἐκ ταύτης τῆς χρείας τῶν λόγων ἀντιλαμβανόμενος ἡμῶν εἰς τοὐναντίον ἀποστρέψει τοὺς λόγους, ὅταν εἰδωλοποιὸν αὐτὸν καλῶμεν, ἀνερωτῶν τί ποτε τὸ παράπαν εἴδωλον λέγομεν. σκόπει οὖν, ὦ Θεαίτητε, τί τις τῷ νεανίᾳ πρὸς τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρινεῖται [30]).

Dieser νεανίας war mit Theaitetos Mitglied des platonischen Seminars, denn mit besonderer Beziehung auf dasselbe fragt Platon den Schüler, ihn an das Benehmen des Aristoteles und seiner Anhänger, mit welchen dieser hier wie an anderen Stellen zusammen genannt ist, erinnernd: ἀλλὰ μὴν ἔν γε ταῖς ἰδίαις συνουσίαις, ὁπόταν γενέσεώς τε καὶ οὐσίας πέρι κατὰ πάντων λέγηταί τι, ξύνισμεν ὡς αὐτοί τε ἀντειπεῖν δεινοὶ τούς τε ἄλλους ὅτι ποιοῦσιν ἅπερ αὐτοὶ δυνατούς [31]). In jenen, von den Vorlesungen, welche allen zugänglich sind, verschiedenen, nur einem engen Kreise offen stehenden „besonderen Sitzungen" des Seminars, wie wir deren eine im „Parmenides" kennen gelernt haben, in welchen Platon, wie dieses Werk zeigte, unbedingt auf der Anerkennung seiner Autorität in philosophischen Fragen bestand, hatte Aristoteles, unbelehrt durch den Dialog, die Gepflogenheit angenommen, jedesmal der von dem Meister gegebenen abstrakt-allgemeinen Darstellung des Zusammenhanges der Ideen und der Dinge zu widersprechen. Sowie aber erst ein Führer da war, kam auch den anderen, denen die Ideenlehre wider die Natur ging, der Mut

[28]) 261 a.

[29]) 259 d.

[30]) Soph. 299 d.

[31]) 232 c.

zum Widerstande, zu dem sie der Jüngling ermunterte[32]), so daß sich, wie unsere Stelle vermuten läßt, schon vor Platons Abreise ein ganz stattlicher Kreis von Anhängern um den Stagiriten geschart haben muß; zum allergrößten Teil waren es junge Leute, denn der Dreiundzwanzigjährige besaß die nicht zu schwierige Kunst, *τοῖς νέοις δόξαν παρασκευάζειν, ὡς εἰσὶ πάντα πάντων αὐτοὶ σοφώτατοι*[33]): indessen läßt Platon nicht die Hoffnung fahren, daß diese Jünglinge, reifer geworden, einsehen werden, daß ein Betrüger sie genasführt habe[34]). Aber es ist seitdem fast wie eine Erbitterung gegen die Jugend überhaupt über den Meister gekommen: der gegen ihn erhobene Vorwurf, daß er als alter Mann sich selbst überlebt habe und durch die neue Generation überwunden sei, zu welchem diese allzu rasche von ihrer Bedeutung für den „Fortschritt" skrupellos überzeugte Jugend den Mut fand, hatte ihn tief gekränkt. Darum kann er es sich nicht versagen, wiederholt bitter und gereizt dieses respektlosen Lebensalters zu gedenken, welches die Urteilskraft von der geringeren Zahl der Jahre, dem Mangel an Erfahrung und Bildung abhängig zu machen schien: im Gefühl dieser Wunde erspart er selbst dem treuen Theaitetos 239b nicht die Bemerkung *ἴθι ἡμῖν εὖ καὶ γενναίως, ἅ τ ε ν έ ο ς ὤ ν, ὅτι μάλιστα δύνασαι συντείνας πειράθητι*, indem er die Jugend in ein ironisches Kausalitätsverhältnis mit dem Edelmut bringt und 232e stellt er sich, als sei er selbst ungewiß, ob nicht seine Sehschärfe wirklich mit dem Alter abgenommen habe: *σὺ δή, πρὸς θεῶν, ὦ παῖ δυνατὸν ἡγεῖ τοῦτο; τάχα γὰρ ἂν ὑμεῖς μὲν ὀξύτερον οἱ νέοι πρὸς αὐτὸ βλέποιτε, ἡμεῖς δὲ ἀμβλύτερον.*

Wie das Paradeigma vom Weber im Politikos nicht nur einem formal-dialektischen Zwecke dienen sollte, sondern zugleich in innerer Beziehung zu der porträtierten Person stand, indem es deren Programm entwickelnd ein zutreffendes, jedem verständliches Bild der Stellung Dions unter den Bürgern des Zukunftsstaates gab, so hätte Platons Gereiztheit auch für den Aristoteles kein raffinierteres und kränkenderes P a r a d e i g m a finden können, als das aufs wirkungsvollste die Charakteranalyse einleitende vom Angelfischer, durch welches er das Wesen des jungen Mannes und sein unehrliches Ver-

[32]) *τί δ': οὐ καὶ τῶν ἄλλων αὐτοῦ τούτου* (d. h. *ἀντιλογικὸν εἶναι*) *διδάσκαλον γίγνεσθαι* (sc. *ἐφάνη αὐτὸν μηνύων*): ibid. 232 b.

[33]) ibid. 233 b.

[34]) ibid. 234 d.

halten in der Schule mit einem Schlage ins rechte Licht gesetzt zu haben hoffte. Denn jeder, welchem das Ereignis in der Schule bekannt war, begriff sofort, daß jener Angler kein anderer als der junge Aristoteles, der Führer der Sezessionisten, und die törichten an den Köder sich anbeißenden Fischlein die von dem schlauen Fischer düpierten Schüler der Akademie waren.

Der Definitionen des Sophisten sind im Grunde nur drei, die Platon deutlich voneinander abgesondert hat und die von der äußeren Erscheinung des Sophisten in sein innerstes Wesen vordringen. Die erste, welche sich ihrerseits wieder in vier[35]) parallele Definitionen spaltet, gibt ein Bild von dem Charakter der öffentlichen Lehrtätigkeit des Sophisten, die zweite, von der ersten durch eine kurze die Schwierigkeit der Aufgabe betonende Zwischenbemerkung[36]) und von der folgenden durch ein alle bisherigen Ergebnisse zusammenfassendes Intermezzo[37]) getrennte und in sich geschlossene Definition schildert die Lehrmethode des Sophisten, und die dritte endlich den Inhalt der von ihm vorgetragenen Lehre.

In viefacher Weise zeigt sich nun der sophistische Lehrer als routinierten Erwerbskünstler. Zunächst als Jäger reicher und edler Jünglinge, die er, um eine möglichst große Zahl von Schülern um sich zu sammeln, durch den Köder einschmeichelnder Rede zu fangen sucht — und dadurch gleicht er ganz dem Angelfischer, auf den mit scherzhaft starker Beschwörung[38]) zurückgewiesen wird; die νέοι πλούσιοι καὶ ἔνδοξοι[39]) aber, an welche Platon hier denkt, sind die zur Aristokratie der Geburt, des Geldes, des Geistes gehörenden Schüler der Akademie, an denen der Sophist noch eben erst seine Künste versucht hatte. Durch die beiden folgenden Bestimmungen, welche den Sophisten zu einem von Stadt zu Stadt wandernden Großhändler in Wissenschaften und einem ansässigen Verkäufer erster oder zweiter Hand machen, darf man sich als durch dem historischen Charakter des Aristoteles widersprechende Eigenschaften so wenig als durch den alle vier Bestimmungen begleitenden Grundton des Gelderwerbs irremachen lassen. Das waren einmal im Bilde des

[35]) 224 e; fünf werden dagegen 231 d gezählt.

[36]) 226 a.

[37]) 231 c — 232 a.

[38]) 221 d.

[39]) 223 b.

Sophisten unerläßliche Züge, auf welche Platon, wenn er jenen Namen vollständig erläutern wollte, nicht verzichten durfte — aber auch dem Charakter dieser Polemik gemäß gar nicht wollte: denn er gab so zu verstehen, daß, wenn diese Züge sich auch bisher noch nicht als Fakta realisiert hätten, sie doch entsprechend dem in jenem Begriffe ausgesprochenen intelligibeln Charakter seines Gegners früher oder später von ihrem potentiellen Schlummer erwachend herausbrechen müßten [40]. Es kann nicht geleugnet werden, daß besonders durch den Vorwurf der Geldgier, indem Platon sich stellt, als ob es für jenen „Abfall" und die ihn begleitende „Verführung der Jugend" gar kein anderes Motiv gegeben haben könnte, etwas Malitiöses in diese Ausführungen kommt: soviel ist gewiß, gaß die Anfeindungen von beiden Seiten, wenigstens in dem damaligen Stadium, einen nicht minder peinlichen persönlichen Charakter trugen, wie er denjenigen Fichtes und Schellings anhaftet und wohl immer mit der Polemik ebenbürtiger und antithetischer, mit einem starken θυμός ausgestatteter Naturen verbunden ist. Die vierte hier in diesem Zusammenhang nur kurz behandelte Bestimmung stellt den eigennützigen Widerspruchsgeist des Gegners fest, ein Punkt, den Platon bald unter einem anderen Gesichtspunkte ausführlicher darstellen wird. Die erste in sich vierfach modifizierte Definition der Sophistik ist damit erledigt: Platon selbst nennt den Begriff der τέχνη κτητική [41] als den sich in jenen vier Bestimmungen vierfach darstellenden; der Sophist tritt als Jäger, Großhändler, Kleinhändler und Fechter auf.

Die zweite Definition, welche den Sophisten zum Repräsentanten der sokratisch-platonischen Methode macht, verliert durch die Beziehung auf die Person des Aristoteles alle Unklarheiten und Widersprüche, mit denen sie bisher behaftet war. Mit Recht haben die Interpreten auf den Gegensatz hingewiesen, in welchem dieser moderne Sophist durch seine Methode zu den Sophisten der alten Schule steht: er kennt nicht die für diese charakteristische, stolz hinrauschende epideiktische Rede, seine Waffe ist das knappe, präzise Wechselgespräch, durch das er den Mitunterredner in Widerspruch mit sich selbst verwickelt, weshalb ihn der Dialog

[40]) Übrigens nimmt auch der von Ephippos (bei Athen. XI, 509 c) geschilderte Akademiker aus Geldverlegenheit einmal Honorar, was allerdings als eine Ausnahme angedeutet wird.

[41]) 265 a.

als τὸν . . . ἰδίᾳ τε καὶ βραχέσι λόγοις ἀναγκάζοντα τὸν προσδιαλεγόμενον ἐναντιολογεῖν αὐτὸν αὑτῷ[42]). Aber weit davon entfernt, die Dialektik als gemeiner Eristiker zu mißbrauchen, erscheint er vielmehr als ein Platon verwandter Ironiker, der ganz im Geiste des beiden gemeinsamen Vorbildes Sokrates im Kreuz- und Querverhör den Wissensdünkel ad absurdum führt und durch die Beschämung die Sehnsucht nach einem neuen Menschen aufregt[43]). Allein es wäre ein unbegreiflicher Verstoß gegen die Logik der Disposition, wenn Platon, wie man annahm, hier aus der Rolle gefallen wäre und eine Bestimmung des wahren Philosophen gegeben hätte: das Lob gilt der Methode, welche sich der sophistische Platoniker unseres Dialoges in der Akademie angeeignet hat und die er im Geiste des Meisters zunächst propädeutisch zugunsten einer destruktiven Kritik ausübt und so dem ἔλεγχος zu seinem Rechte verhilft. Weil Platon das Platonische in seinem Gegner, welches in dieser Rücksicht dessen Sophistik zu einer γένει γενναία[44]) macht, nicht wegleugnen kann, vermag er der Lehrtätigkeit des Abtrünnigen nicht den positiven Wert einer kathartischen Bedeutung abzusprechen, denn τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι[45]). Je weniger aber der Wert der Methode die er dem Meister abgelernt hat, bezweifelt werden kann, um so eindringlicher muß dieser die Jugend der Schule vor der Gefahr einer Verwechslung warnen. Zwar gleichen sie sich in der destruktiven ironischen Kritik, aber diese Tätigkeit ist nur eine vorbereitende, und in dem nach Herstellung der tabula rasa aufzubauenden Positiven sind sie nicht verwandter als Wahrheit und Lüge. Die unerfahrene Jugend der Akademie freilich wird durch die aufdringliche Ähnlichkeit der äußeren Seite bestochen nur schwer die innere Verschiedenheit der beiden Lehrer zu durchschauen imstande sein: deshalb wird sie aufs nachdrücklichste vor dieser so leicht möglichen als verhängnisvollen Verwechslung gewarnt: καὶ γὰρ κυνὶ λύκος (sc. προσέοικεν), ἀγριώτατον ἡμερωτάτῳ. τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν· ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος[46]).

Das hier nur leicht angeschlagene Motiv des Gegensatzes bedurfte, damit die Warnung Erfolg habe, einer näheren Begründung in einer

[42]) 268 b.
[43]) 230 b c.
[44]) 231 b.
[45]) 230 d.
[46]) 231 a.

Prüfung und Bewertung der von dem Abtrünnigen positiv vorgetragenen L e h r e : das leistet die dritte Definition, welche die Fähigkeit des Sophisten inwiefern sie schöpferisch — ποιητική —[47]) ist betrachtet. Damit ist die τέχνη desselben vollständig dargestellt: sie zerfällt nach dem Schema 219bc in die beiden Klassen der κτητική und ποιητική; die Kritik der Methode bildete die Zäsur zwischen der Darstellung der einen und der anderen Seite. Indem Platon den Schülern das Verhalten des Aristoteles in den Sitzungen des Seminars in Erinnerung bringt [48]), zeigt er, auf die vierte Bestimmung der ersten Definition als eines der markantesten Kennzeichen [49]) des Gegners zurückgreifend, wie dessen Lehren nicht aus der Liebe zur Wahrheit, sondern aus der Lust am Widerspruche um seiner selbst willen geboren sind: er und sein Kreis erscheinen als die aus Prinzip opponierenden Eristiker des Seminars, deren höchste Weisheit darin besteht, nur das Gegenteil von dem, was Platon für wahr hält, gelten zu lassen. Der junge Mann aber, dessen Lehren unlauteren persönlichen Motiven entspringen, spielt sich bei solchen Gelegenheiten als den Vertreter eines enzyklopädischen Wissens auf: denn mag es sich in den Sitzungen um theologische, naturwissenschaftliche, logisch-ontologische oder moralisch-politische Probleme handeln — über alles weiß er trotz seiner Jugend besseren Bescheid als der alte Meister: man erkennt leicht die sich schon in den Dialogen des Aristoteles offenbarende, den Grundzug seines wissenschaftlichen Eros bildende Tendenz zur πολυμάθεια eines historisch-universellen Wissens, deretwegen Platon sein Haus das des „Lesers" genannt hat und die hier als eine Verführung zur Oberflächlichkeit und Aufgeblasenheit verspottet und auf eine Stufe mit Bestrebungen der älteren Sophisten gestellt wird. Wie sehr aber die Jugend der Akademie von dieser frischen, lebendig gespannten Persönlichkeit bezaubert wurde und den Jüngling, unter der Suggestion seines Willens stehend, für den σοφώτατον πάντων ἅπαντα [50]) zu halten bereit war [51]), bezeugt die ernste Mühe, die Platon in diesem Teile aufwendet, um von der Unmöglichkeit dieser Alles-

[47]) 265 a.

[48]) 232 c.

[49]) 232 b.

[50]) 234 c.

[51]) Auch Antipater bezeugte nach Plutarch (comp. Alc. et Cor. 3) in einem Briefe die Überredungskunst als dem Aristoteles eigentümlich: πρὸς τοῖς ἄλλοις, φησίν, ὁ ἀνὴρ καὶ τὸ πείθειν εἶχεν.

wisserei zu überzeugen. Doch dann entlädt sich über diesen de omni re scibili et quibusdam aliis disputierenden Opponenten und Rivalen der ganze Grimm des Meisters in der dritten Definition, die den Sophisten zum gehaltlosen Meister des Scheines stempelt, ein Ergebnis, das in immer neuer beleidigender Form auszusprechen Platon nicht müde wird. Das ganze Tun des Sophisten ist Verstellung; sein Denken und Reden verkehrt Wahrheit und Lüge in ihr Gegenteil; er ist der Unwissende, der sich dieser Unwissenheit bewußt mit heimlicher Beklemmung den Wissenden spielt; der ψευδουργής, der θαυματοποιός, der γόης, der Charlatan des Geistes, der Philosoph à rebours — der Affe Platons. Und trotzdem nimmt dem Platon, seiner ganzen stets auf das Allgemeine gerichteten Denkweise entsprechend, die Gestalt des Sophisten seiner Schule große typische Formen an. Er wird ihm zum Repräsentanten einer ewigen Antithesis, die nur an der Thesis, welche Platon in seinem eigenen Wesen erblickt, begriffen werden kann, weshalb der Philosoph schon in diesem Gespräche, für einen Augenblick sein eigenes Bild, welches er in dem letzten Teile der Trilogie in den einzelnen Zügen darzustellen beabsichtigte, als Folie hervorbeschwören muß [52]). So konnte nun die Schule zwischen den beiden einander gegenübergestellten Vertretern zweier unversöhnbarer Prinzipien ihre Wahl treffen, zwischen dem Repräsentanten der intellektuellen Reinheit, der Wahrheit und des ewigen Lichtes und dem Ausdrucke bewußter intellektueller Unehrlichkeit, der Lüge und der Finsternis.

Über die Beziehung der transzendentalen Untersuchung des Dialoges zu der in den Diäresen analysierten Persönlichkeit kann nach Platons Andeutungen kein Zweifel bestehen: in den Diäresen ist er aggressiv, in der Untersuchung defensiv gegen dieselbe Person, welche die beiden gleichwertigen Teile zur engsten Einheit der Komposition verknüpft und deren Porträt erst durch beide im Verein vollendet ist. Ausdrücklich wird die das Sein des Nichtseienden ableitende Erörterung als durch eine Behauptung des Sophisten provoziert erklärt 260 d: τὸν δέ γε σοφιστὴν ἔφαμεν ἐν τούτῳ που τῷ τόπῳ καταπεφευγέναι μέν, ἔξαρνον δὲ γεγονέναι τὸ παράπαν μηδ᾽ εἶναι ψεῦδος· τὸ γὰρ μὴ ὂν οὔτε διανοεῖσθαί τινα οὔτε λέγειν· οὐσίας γὰρ οὐδὲν οὐδαμῇ τὸ μὴ ὂν μετέχειν. Dasselbe geht auch aus des Theaitetos Klage über das προβλημάτων γέμειν des Mannes hervor, der ihnen eben erst τὸ μὴ ὂν ὡς οὐκ ἔστι

[52]) 252 e — 254 b.

in den Weg geworfen und nach dessen Erstürmung sich bereits wieder hinter einem neuen πρόβλημα verschanzt habe [53]); und als der νεανίας seine beiden Gegner 239 d vor die Frage stellt, was denn ein εἴδωλον sei, sich mit empirischen Beispielen nicht begnügend, sondern eine logische Definition fordernd, da sind sie durch dieselbe genötigt auszusagen, τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὂν τῷ ὄντι, welcher scheinbare Widerspruch sofort noch einmal ausdrücklich als durch den Sophisten veranlaßt erklärt wird: ὁρᾷς γοῦν ὅτι καὶ νῦν διὰ τῆς ἐπαλλάξεως ταύτης ὁ πολυκέφαλος σοφιστὴς ἠνάγκακεν ἡμᾶς τὸ μὴ ὂν οὐχ ἑκόντας ὁμολογεῖν εἶναί πως [54]). Hier muß man sich aber vor einer Klippe in acht nehmen: der von dem Sophisten erhobene Einwand, das Nichtseiende schließe alles Sein und das Seiende alles Nichtsein aus, wird nicht als dessen persönliche Überzeugung, als eine in seinen Augen objektive Wahrheit ausgesprochen, vielmehr wird derselbe als ein für den Verfolger uneinnehmbares Problema diesem in den Weg geworfen, weil es, wie er glaubt, eine aus dessen eigener Ideenlehre sich ergebende Konsequenz ist und Platon mit sich selbst in Widerspruch gerate, wenn er ihn, auf Grund jener Verflechtung des Seienden und des Nichtseienden, einen Sophisten nenne.

Platon verteidigt in der transzendentalen Untersuchung seinen Idealismus gegen eine Kritik des Aristoteles, der ihm vorgeworfen haben muß, die Möglichkeit des Irrtums nicht erklären zu können. Aristoteles, den Platon am Ende der Untersuchung noch einmal recht derb als den Neuling in der Dialektik [55]) und wiederholt geringschätzig als den τις [56]) vornimmt, hatte nach dieser Stelle, vom Standpunkt der Ideenlehre aus, wie er meinte, mit zwei Gründen die Behauptung, das Nichtseiende könne nicht seiend gedacht werden, gestützt: einmal seien die Ideen durch einen unüberbrückbaren χωρισμός, als übersinnliche Dinge in unnahbarer Abgeschlossenheit gegeneinander wohnend, jede für sich alle andern ausschließend, voneinander getrennt; den Versuchen Platons aber, die Fähigkeit der Ideen zur Verbindung untereinander zu deduzieren, hatte er erwidert, daß dies ein Fall von der Skylla in die Charybdis sei, indem er durch die Verknüpfung von kontradiktorisch im absoluten Gegensatz gesetzter Be-

---

[53]) 261 a.

[54]) 240 c.

[55]) 259 d.

[56]) 258 e, 259 a, 259 b.

griffe sich in die undenkbarsten Widersprüche verwickle. Auf beide Mißverständnisse gibt die vorliegende transzendentale, das apriorische wechselseitige Sichbedingen der Urbegriffe deduzierende Untersuchung die Antwort: hatte Aristoteles ihn wegen jenes χωρισμός mit Antisthenes zusammengestellt, mit dem er durch jenes An-und-für-sich-setzen der Begriffe übereinstimme, so läßt er es an lauter Polemik gegen solchen, ihm wider Willen aufgedrungenen Verwandten, der ihn zudem gerade damals besonders persönlich und wissenschaftlich gereizt zu haben scheint, nicht fehlen; positiv widerlegt er die ihm angedichtete Versteinerung der Begriffe, indem er das flüssige lebendige wechselseitige Sichsetzen derselben ableitet, und die ihm zugemutete Verknüpfung absoluter Gegensätze, indem er zeigt, daß es sich in dem wechselseitigen Sich-miteinander-verflechten der Urbegriffe nie um absolute, sondern nur relative Gegensätze handeln könne.

Wir verstehen nun aus dem gleichen Zweck beider Dialoge, weshalb der Sophistes mit seiner transzendentalen Untersuchung wie ein Nachtrag zum Parmenides, der grundlegenden Darstellung der platonischen transzendentalen Logik erscheint. Beide sind zur Verteidigung der Ideenlehre gegen die Angriffe desselben Mannes geschrieben. Einen zwiefachen χωρισμός hatte das Mißverständnis des Aristoteles derselben zum Vorwurf gemacht, den der Begriffe von den Dingen und den der Begriffe voneinander: durch den ersteren seien sie in einem jenseitigen Himmel für sich ohne jeden Zusammenhang mit der gegenständlichen Welt, durch den zweiten ohne jede Wechselbeziehung zueinander; um diesen doppelten Irrtum zu beseitigen hatte der Parmenides die κοινωνία der Ideen und Unerläßlichkeit derselben für die Genesis des Gegenstandes deduziert. Wiederum befand sich Platon in Sizilien, als Aristoteles, von seinem Mißverständnisse nicht geheilt, mit großem äußeren Erfolg in der Schule eine neue Kampagne gegen die Ideenlehre, besonders gegen jenen eingebildeten χωρισμός der Begriffe voneinander unternahm, durch welchen der Begründer der Ideenlehre für sich theoretisch jede Möglichkeit des Irrtums und der Lüge aufhebe: wiederum antwortet Platon, indem er durch eine ausgezeichnet präzise Deduktion der Relationen der Urbegriffe und ihrer Verknüpfbarkeit untereinander jenes Hirngespinnst — freilich nicht für Aristoteles — zerstört [57]).

[57]) Vgl. über die logischen Untersuchungen des Dialoges Natorp, Platons Ideenlehre S. 271 ff.

Doch auch diesmal kämpfte Aristoteles nicht nur gegen einen imaginären Gegner: gab es doch immer noch in der Akademie jene die Transzendenz der Ideen verfechtende Gruppe von Schülern, die den wahren Sinn des Platonismus erfaßt zu haben vorgaben, als deren Führer wir im Parmenides Speusippos kennen lernten, durch welchen, als Platons Stellvertreter, Aristoteles in die Philosophie des Meisters eingeführt worden war. Gegen den Speusippos selbst wird zwar in unserem Dialoge nicht ausdrücklich als gegen einen Lehrer der Tranzsendenz polemisiert, vielleicht weil er seit dem Parmenides zurückhaltender geworden war, nicht zum wenigsten wohl weil er, diesmal den Oheim nach Syrakus begleitend, nicht Zeuge der Sezession in der Akademie und der sie begleitenden dialektischen Kämpfe der beiden Parteien geworden war; wohl aber wird, wie es zur Klärung von Platons Stellung jetzt nicht weniger notwendig als zur Zeit des Parmenides war, der angebliche Platonismus derjenigen, die diesmal, wie damals Speusippos, vor des Aristoteles Angriffen auf die Transzendenz der Ideen zurückgewichen waren, in der ironischen Kritik der „Ideenfreunde" desavouiert, wie er im Parmenides über den „Platonismus" ihres damaligen Führers den Stab gebrochen hatte. In dem lebhaft geschilderten Kampfe aber zwischen den „Ideenfreunden" und ihren Gegnern, den gemäßigten Materialisten, in welchen Siebeck [58]) Aristoteles und seinen Kreis nachgewiesen hat, darf man ein Bild jener Disputationen sehen, die mit der Ankunft des Aristoteles ausgebrochen waren und während Platons dritter Reise ihren Höhepunkt erreichten.

Parmenides und Sophistes sind geschrieben als Antwort auf Einwände des Aristoteles, durch welche Platon genötigt wurde, seine Transzendentalphilosophie zum erstenmal in streng wissenschaftlicher Form zu begründen. Der eine ist unmittelbar nach der zweiten, der andere nach der dritten Reise geschrieben, nachdem Aristoteles 367/66 zum erstenmal als Gegner aufgetreten war und 361/60 eine Sezession hervorgerufen hatte: im Parmenides hoffte Platon noch auf eine Verständigung, aber die Entfremdung nahm immer mehr zu, und nach dem Ereignis von 361/60 war eine Versöhnung ausgeschlossen. Darum suchte der Sophistes wenigstens den Einfluß des Aristoteles auf die Akademiker durch Analyse seiner Natur

---

[58]) Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 109.

und Verteidigung des von ihm angegriffenen Idealismus zu paralysieren: und wenn der Meister und der ehemalige Schüler später auch einen modus vivendi fanden, wie der fernere Aufenthalt des Aristoteles in der Akademie beweist, so war es doch um die Einheit der Schule geschehen, auf deren rechtem Flügel fortan Speusippos und die Ideenfreunde, auf deren linkem Aristoteles und seine gemäßigten Materialisten standen. Die Verurteilung beider Gruppen zeigt den streng akademischen Charakter unseres Dialoges. Es gab aber noch jemanden, zu welchem Stellung zu nehmen ihn der Vorwurf des χωρισμός nötigte: er durfte, um die Mißverständnisse, die seine Vorliebe für den Eleatismus hervorrufen konnte und das Pseudonym Parmenides bei oberflächlicher Beurteilung zu bestärken geeignet war, zu zerstreuen, neben der Kritik des Antisthenes und der Ideenfreunde auch nicht den χωρισμός des eleatischen Meisters vergessen, auch hierin für die, welche damals nicht hatten hören wollen, eine Tendenz des nach dem Eleaten genannten Dialoges wieder aufnehmend.

III.

Die Ergebnisse, zu denen wir gelangt sind, besitzen auch für den mit der geplanten Trilogie verbundenen Theaitetos ihre Bedeutung. Lassen wir einstweilen die dialogisierte Vorrede desselben beiseite und richten auf folgende drei Stellen, in denen Platon unter der Maske des Sokrates von persönlichen Erlebnissen spricht, unsere Aufmerksamkeit: auf die Schlußworte νῦν μὲν οὖν ἀπαντητέον μοι εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοὰν ἐπὶ τὴν Μελήτου γραφήν, ἥν με γέγραπται· ἕωθεν δέ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν, auf den großen Exkurs und den kleineren, der seine pädogogische Methode verteidigt — drei Umstände, welche den engen chronologischen Zusammenhang mit der Trilogie bezeugen. Erwägt man, daß, wenn im Sophistes auf die im Theaitetos getroffene Verabredung als etwas unmittelbar Vorausgegangenes ausdrücklich Bezug genommen wird, die biographisch treue Einkleidung jenes Gespräches uns an dem engen biographischen Zusammenhang beider Dialoge zu zweifeln vorläufig kein Recht gibt, bedenkt man ferner, daß, da Platon im Sophistes aus einem wohlberechneten Grunde nicht als Sokrates, sondern ξένος von der dritten sizilischen Reise in die Akademie zurückkehren wollte, auch von diesem ξένος gelten muß, was

im Theaitetos von Sokrates gesagt wird, vergessen wir endlich nicht, daß die durch eine leichte Hülle hindurchscheinende treue Wiedererzählung des der Untersuchung zugrunde liegenden persönlichen Erlebnisses, wie uns Parmenides Sophistes und Politikos belehrt haben, wenigstens für die Dialoge dieser Periode eine Regel der Komposition ist, so ist man genötigt anzunehmen, daß derselbe Platon, welcher dort als ξένος von der dritten Reise heimkehrt und am Schlusse des Theaitetos εἰς τὴν τοῦ βασιλέως στοάν aufbricht, mit diesen Worten eben jene *Reise an den Hof von Ortygia* ankündigt, — daß aus dem Tyrannen durch die verblümte Angabe des Reisezieles gar ein βασιλεύς wurde, wozu er es doch trotz Platons und Dions vereinten Anstrengungen nicht gebracht hatte, machte das bon mot noch pikanter — nach deren Beendigung sie wieder in der Akademie zusammentreffen wollen. Die Reise hatte der Philosoph nach Ep. VII, 345 c—e unternommen, um die zurückgehaltenen Zinsen für Dion wieder flüssig zu machen, wozu er den Freund von der Beschuldigung des Hochverrates, sich selbst von der Anklage der Unterstützung solcher hochverräterischen Pläne reinigen mußte: und dieses gegen ihn erhobenen Vorwurfes, von dessen Ernst die ihm auf Ortygia zuteil gewordene Behandlung Zeugnis ablegt, und des Intriganten, der dem Dionysius diese Verdächtigung zuflüsterte, des alten Feindes Platons und Dions, des Ministers Philistos, gedenkt die γραφή Μελήτου unserer Stelle.

Damit ist zugleich das Problem des *großen Exkurses* gelöst. Ohne organisch mit der Gedankenentwicklung des Dialoges verwachsen zu sein, weil nachträglich an seiner Stelle als der passendsten, allerdings äußerlich genug und mit deutlich erkennbarem Hiatus, eingestellt ist dieser Exkurs, dessen Ethos einem unerwarteten Gewitter gleich die Ruhe der schulmäßigen Untersuchung jäh unterbricht, der von Platon nach seiner Rückkehr eingefügte Bericht über den Mißerfolg der in jenen Schlußworten angedeuteten Reise: eine Antwort an seine Feinde in Syrakus, die eben über ihn triumphiert hatten, und an seine ihn ob der Niederlage verhöhnenden Gegner in Athen, eine im Interesse seiner Ehre unerläßliche Erklärung, würdig eines Philosophen, die den Besiegten zum Sieger über die Sieger macht. Auf alle kleine persönliche Polemik verzichtend, stellt Platon drei Gegner, wie drei Typen, um sie an der Größe seiner eigenen Natur zu messen, vor das Auge des Lesers. *Der junge*, mit

kalter Verachtung behandelte Despot erscheint hinter seiner Mauer auf den Felsen Ortygias [59]) wie in einer Hürde hausend, als ein störrisches Menschenvieh melkender Hirt, ein ungebildeter Bauer, dessen Wesen alle Erziehungskunst nicht bessern konnte. Eben dort am Hofe hat Platon gehört [60]), wie andere Standesgenossen des Fürsten wegen des weiten Gebietes, über das sie herrschten, wegen eines alten Geldadels oder des höchsten Geburtsadels gefeiert wurden (174 e bis 175 b); wer aber diese von der Hofgesellschaft bewunderten Scheingrößen, welche der Philosoph im Hinblick auf die wahre Größe der menschlichen Natur verachtet, gewesen sind, wissen wir nicht, ist zu wissen auch nicht nötig: doch hat vielleicht Rohde nicht unrecht, wenn er in dem Herakliden den gerade damals gestorbenen Agesilaos erkennen will [61]), dessen Tod in einem mündlichen oder schriftlichen Nachruf in jenen Monaten die erlauchte Abstammung des Königs in Erinnerung hätte bringen können. — In dem von Platon viel ernster als der Herr genommenen Diener erkennen wir, wie schon Teichmüller [62]), der aber durch das Phantom seines Theaitetoskriteriums getäuscht diese Episode auf Platons erste Reise bezog, den Führer der antiplatonischen Partei am Hofe, den Philistos, den Meletos der Schlußworte, der, wie er schon die zweite Reise der Philosophen durch Dions Verbannung aus einem anfänglichen Sieg in eine Niederlage verwandelt hatte, damals den entscheidenden Schlag zu führen gedachte, denn die von Dionysios gegen Platon und Dion ergriffenen Maßregeln müssen auf Rechnung des allmächtigen Ministers gesetzt werden. Darum potenziert sich seine Gestalt in dem Exkurse zur Inkarnation des der Philosophie widersagenden bösen Prinzips dieser Welt [63]). Aus der Jugendtätigkeit des Mannes (172 c—173 b) leitet Platons psychologische Analyse die Entwicklung desselben zu jener Knechtsnatur ab, die sich in schmeichlerischem Herrendienst,

[59]) σηκὸν ἐν ὄρει τὸ τεῖχος περιβεβλημένον 174 a.

[60]) ὅταν . . . ἀκούσῃ 174 b.

[61]) „Agesilaos starb 361/60 (nicht 358, wie nun wohl durch G. F. Unger festgestellt ist): sollte der Theaitetos erst nach diesem Jahre, und also nach der Rückkehr Platons von seinem dritten Aufenthalt in Syrakus geschrieben sein?" Rohde, Jahrb. f. klass. Philol. 1881 p. 324.

[62]) Literarische Fehden II. p. 331 ff.

[63]) Diesen prinzipiellen Gegensatz spricht auch Plutarch Dio c. 19 aus: man wünschte Πλάτωνα μὲν Φιλίστου περιγενέσθαι, φιλοσοφίαν δὲ τυραννίδος.

in verläumderischer Intrige offenbarte, der Doppelklippe, an der Platons sizilische Pläne scheiterten. *Βασιλεὺς εὐδαίμων ἐκτημένος ταὐ χρυσίον* (175 c) heißt der eine Brennpunkt, um den sich Denken und Handeln des Philistos bewegt, der von Plutarch[64]) *φιλοτυραννότατος ἀνθρώπων*, von Nepos[65]) homo amicus non magis tyranno quam tyrannis genannt wird, der durch sein Evangelium des Willens zur Macht und zum sinnlichen Genuß im Jahre 367/66 das Reich gerettet zu haben schien, der als prinzipieller Verteidiger des Despotismus mit seinen von Platon als eines Freien unwürdig perhorreszierten Grundsätzen auch knechtische Dienstleistungen zu vereinbaren wußte (175e), zu denen er sich um so bereitwilliger verstand, als er besser denn der Philosoph wußte, wie man sich bei Tyrannen unentbehrlich machen kann. *Τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ;* (175 c) heißt der zweite Brennpunkt der geistigen Bahn des Mannes, mit welcher ihm aus der Zeit seiner ehemaligen Praxis (172 d—173 b) vertrauten, damals im Namen seines Herrn gestellten Frage er von Platon Rechenschaft über Dions verdächtiges Benehmen und sein eigenes verlangte: denn es war nicht verborgen, daß Speusippos die Stimmung der Syrakusaner, auskundschaftete, und die Beziehungen zu Herakleides und Theodotes kompromittierten Platon bald aufs bedenklichste. — Sei es nun, daß man, wie es der siebente Brief und unser Exkurs darstellen, den Philosophen in Syrakus heimtückisch mit einem Netz raffinierter Intrigen umstellte, in welches dieser nichts Böses ahnend hineintrat, sei es, daß er objektiv doch nicht so schuldlos war und einen Teil der Verantwortung für seine sich immer mehr verschlimmernde Lage trug, genug, weil er über „das vor seinen Füßen und seinen Augen Liegende, über das man ihn wie vor Gericht (*ἐν δικαστηρίῳ ἢ που ἄλλοθι* 174 c) zur Rede gestellt hatte, keine befriedigende Antwort geben konnte, aber auch nicht wollte oder durfte, um nicht die Nächststehenden und die Sache der Reform zu verraten, so stürzte jedenfalls auch er, wie Thales in den Brunnen gefallen war, *εἰς φρέατά τε καὶ πᾶσαν ἀπορίαν*[66]). In der Tat war es nicht bei der diplomatischen Niederlage geblieben, die aller Welt bekannt wurde, als Dionysios während Platons Anwesenheit die Güter des Verbannten verkaufte,

[64]) Dio c. 36.
[65]) Dio c. 3.
[66]) 174 c.

denn der Philosoph würde bald als in Ungnade gefallen aus der Burg entfernt und lebte endlich gar unter den Söldnern in steter Lebensgefahr, so daß er schließlich froh sein durfte, durch die Freunde in Tarent aus einer sehr gefährlichen Situation befreit zu werden: καὶ ἡ ἀσχημοσύνη δεινή, δόξαν ἀβελτερίας παρεχομένη [67]). Es ist kein Wunder, daß der tragikomische Ausgang dieser diplomatischen Mission wie dem Ochlos am Hofe auch den Gegnern zu Athen reichen Stoff zu ironischen Kritiken bot (174c), in welchen A n t i s t h e n e s, der damals vielleicht seinen Σάθων schrieb, die Θρᾷττα θεραπαινίς, am weitesten ging. Um sie alle, die Witzlinge von hüben und die Verleumder von drüben, zum Schweigen zu bringen, hält ihnen Platon sein Selbstporträt als Ecce homo hin. Aus seiner jeder Politik fernstehenden Genesis deduziert er die Unmöglichkeit politischer Verschwörungen für ihn, jene Beschuldigung zurückweisend, die er zu Beginn des Sophistes wieder aufgenommen und im Politikos definitiv zurückgewiesen hat; aber eine Folge aus seiner Natur mußte es sein, daß er einmal in solchem Verdacht stehend auf Ortygia sich von demselben nicht reinigen konnte, weil er, in einer andern Welt zu Hause, mit den am Tyrannenhofe üblichen Praktiken seine Unschuld zu beweisen außerstande war: dem verleumderischen und schmähsüchtigen Philistos mit gleicher Münze heimzuzahlen und dem Herrscher, der als oberster Richter zu lösen und zu binden hatte, zu schmeicheln vermochte er nicht (174 c d); doch hatte er die Genugtuung des Triumphes, wenn in den wissenschaftlichen Sitzungen bei Dionysios, wie sie in der ersten Zeit vor dem endgültigen Bruche noch stattfanden, die Untersuchung sich von der Bewertung einzelner Fakten zu dem Begriff der δικαιοσύνη, βασιλεία, εὐδαιμονία, den Problemen, welche jene Gesellschaften vorzüglich beschäftigten, erhob und Philistos, der σμικρὸς τὴν ψυχὴν καὶ δριμὺς καὶ δικανικός [68]) sich zu den Höhen einer überpersönlichen Abstraktion nicht aufzuschwingen vermochte (176 c d).

Während, wie wir sahen, dieser Exkurs aufs engste mit der Tendenz des Politikos verwandt ist, steht die Digression über P l a t o n s M e t h o d e in inniger Beziehung zu dem Sophistes und gibt ein lebendiges Bild der Verhältnisse in der Schule vor der Abreise des Philosophen — denn nichts berechtigt zu der Vermutung, daß auch

[67]) 174 c.

[68]) 176 d; bei Dionys. Halic. ep. ad Cn. Pomp. c. 5 heißt er μικρολόγος.

dieses Stück erst nach der Heimkehr eingeschoben sei —, ein wichtiges Dokument, weil aus ihm die über kurz ausbrechende Spaltung in ihrem Werden begreiflich wird. Eine reiche Schulpraxis liegt bereits hinter Platon, aus den Schülern sind manche, durch seine ironische Maieutik in ihrem Dünkel beleidigt, seine Feinde geworden: πολλοὶ γὰρ ἤδη, ὦ θαυμάσιε, πρός με οὕτω διετέθησαν, ὥστε ἀτεχνῶς δάκνειν ἕτοι μοι εἶναι, ἐπειδάν τινα λῆρον αὐτῶν ἀφαιρῶμαι καὶ οὐκ οἴονται μ' εὐνοίᾳ τοῦτο ποιεῖν, πόῤῥω ὄντες τοῦ εἰδέναι. ὅτι οὐδεὶς θεὸς δύσνους ἀνθρώποις, οὐδ' ἐγὼ δυσνοίᾳ τοιοῦτον οὐδὲν δρῶ, ἀλλά μοι ψεῦδός τε συγχωρῆσαι καὶ ἀληθὲς ἀφανίσαι οὐδαμῶς θέμις [69]): wenn aber in diesem zwischen Parmenides und Sophistes geschriebenen Dialoge von einer Gegenpartei unter den Schülern die Rede ist, so kann darunter nur die durch Aristoteles ins Werk gesetzte Bewegung verstanden sein. In dem 366 geschriebenen Parmenides hatte er diesem πρωτοτόκος (ob er vielleicht hinter dem 'Αριστείδης ὁ Λυσιμάχου 151 a steckt ?) das εἴδωλον einer Widerlegung der Ideenlehre als eine Fehlgeburt beseitigt, worauf er wild geworden war, wie die πρωτοτόκοι des Leibes in solchen Fällen: im Sophistes hat sich Aristoteles durch die Bildung der Sezession selbständig neben Platon gestellt, nun selbst im Besitz jener im Theaitetos von Platon ausgeübten und beschriebenen eleuktischen Maieutik, wodurch der Sophist, wie wir gesehen haben [70]), die Schüler, welche nicht auf ihrer Hut sind, als Wolf im Schafspelz täuschen kann, so daß beide Dialoge auch durch das Interesse, welches die eleuktische Methode damals in der Schule fand, miteinander verknüpft sind. Der vor 361 geschriebene Theaitetos enthält in diesem Exkurs die Vorboten des bald ausbrechenden Sturmes; die drei Dialoge aber sind Dokumente für Anfang, Mitte und Ende der Schulzeit des Stagiriten.

IV.

Noch bedürfen wir, um die Bedeutung der drei Dialoge für Platons Leben ganz zu würdigen, der Bekanntschaft mit den drei P e r s o n e n, welche er, unter den Namen von Sokrates dem Jüngeren, Theaitetos und Theodoros zu Teilnehmern der Gespräche gemacht hat. Da nun aber wie für jene, welche in der Situation derselben Szenen aus dem Leben des historischen Sokrates sehen, ein innerer chronologischer

[69]) 151 c.

[70]) Soph. 226 e—231 b.

Widerspruch erwächst, indem, wenn auch vielleicht nicht Theaitetos, doch Sokrates der Jüngere nach Aristoteles ein Schüler der Akademie gewesen ist, auch für uns ein ähnlicher Widerspruch besteht, da Theodoros von Kyrene im Jahre 360 nicht mehr als Professor der mathematischen Wissenschaften an der Akademie gelehrt haben kann, so müssen wir annehmen, daß hinter diesem Namen eine andere Person steckt; wodurch auch Zweifel an dem Namen der beiden Akademiker entstehen, welche durch die Erwägung bestärkt werden, daß in Dialogen, in welchen Platon um das Schicksal seiner Schule und seines Staates kämpfte, dem Aristoteles und seinem Anhang schwerlich zwei indifferente Personen entgegengestellt sein möchten, über die so konfuse Nachricht vorliegt wie über Theaitetos, der als Philosoph jedenfalls bedeutungslos war, während des jüngeren Sokrates Name nur ein einzigesmal sich bei Aristoteles findet. Nun aber sahen wir bereits, daß im Eingange des Sophistes eine historische Situation dargestellt ist wie in der Einkleidung des Parmenides: vermögen wir vielleicht auch diesmal aus der Situation die notwendig hinter den Namen stehenden Personen zu erschließen?

Unter den Freunden, in deren Begleitung Platon 360 den Boden Athens wieder betrat, befand sich Speusippos, der dem Oheim und dem Freunde Dion in Syrakus keine unwichtigen Dienste geleistet hatte: und auch im Sophistes kehrt er mit Platon in die Akademie zurück, denn kein anderer als er ist dieser Sokrates der Jüngere, dessen Verwandtschaft mit ihm Sokrates Platon Pol. 257 d zu stark für eine bloß zufällige Namensgleichheit betont. Wie im Parmenides erscheint der zum Nachfolger von „Sokrates dem Älteren" designierte Neffe, der Stellvertreter vom Jahr 367/6, auch diesmal als Sokrates: aber zu dem ironischen Tadel der Unreife und zugleich der Entstellung der von ihm als platonisch vorgetragenen Lehre, der dort in dem νέος gelegen hatte, besaß Platon diesmal keine Ursache, so daß er ihn einfach als Sokrates junior einführt. Platon hat ihm verziehen, ja es scheint, daß er jetzt selbst glaubt, sich in jener Kritik zum Schaden der Autorität des Neffen allzusehr habe hinreißen lassen, so daß er zum Zeichen der Versöhnung doch sicher nicht ohne Ironie bereit ist, selbst die Verantwortung für jenes Gespräch zu übernehmen [71]). Ganz zufrieden mit dem Neffen ist darum aber der Oheim doch nicht,

[71]) The. 183 e; Soph. 217 c.

und was er an ihm tadelt, sind dieselben Mängel, von denen Speusippos auch im Parmenides Proben abgelegt hatte, so daß in der Tat νέος Σωκράτης und Σωκράτης ὁ νεώτερος sich auch durch ihren Charakter als dieselbe Person ausweisen. Hier wie dort kennzeichnet ihn dasselbe unüberlegte impulsive Drauflosgehen. Im Parmenides drängt er sich, der selbst so sehr der Kritik bedarf, siegesgewiß zu einer Verurteilung des zenonischen Werkes vor, und die Art, wie er die Transzendenz der Ideenlehre zu stützen sucht, ist das Hervorsprudeln einer ganzen Musterkarte von Einfällen, dem eine logische Zucht fehlt, ein ὁρμᾶσθαι ἐπὶ τοὺς λόγους, wegen dessen ihn Platon 130 b: ὡς ἄξιος εἶ ἄγασθαι τῆς ὁρμῆς τῆς ἐπὶ τοὺς λόγους und 135 c καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμή, ἣν ὁρμᾶς ἐπὶ τοὺς λόγους mit einem sehr zweifelhaften Lobe bedenkt. Noch eindringlicher warnt Platon im Politikos den Speusippos vor diesem Grundfehler seiner Natur, indem er mit spöttischer Bewunderung die ἀνδρεία und προθυμία seiner unüberlegten, überstürzten Antworten rühmt [72]) oder ihm ernsthaft das προθύμως διαιρεῖν zum Vorwurfe macht [73]), und sicher ist die oft wiederholte Warnung vor dem σπεύδειν nicht ohne Beziehung auf des Speusippos Namen: καθάπερ ὀλίγον σὺ πρότερον οἰηθεὶς ἔχειν τὴν διαίρεσιν ἐπέσπευσας τὸν λόγον 262 b; μὴ τοίνυν διαιρώμεθα ὥσπερ τότε πρὸς ἅπαντα ἀποβλέψαντες, μηδὲ σπεύσαντες ἵνα δὴ ταχὺ γενώμεθα πρὸς τῇ πολιτικῇ· πεποίηκε γὰρ ἡμᾶς καὶ νῦν παθεῖν τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν πάθος. — ποῖον; — οὐχ ἡσύχους εὖ διαιροῦντας ἠνωκέναι βραδύτερον. 264 a: καθάπερ ἀνδριαντοποιοὶ παρὰ καιρὸν ἐνίοτε σπεύδοντες πλείω καὶ μείζω τοῦ δέοντος ἕκαστα τῶν ἔργων ἐπεμβαλλόμενοι βραδύνουσι καὶ νῦν ἡμεῖς, ἵνα δὴ πρὸς τῷ ταχὺ καὶ μεγαλοπρεπῶς δηλώσαιμεν τὸ τῆς ἔμπροσθεν ἁμάρτημα διεξόδου 277 e; διέλωμεν τοίνυν αὐτὴν δύο μέρη· δεῖ γὰρ πρὸς ὃ σπεύδομεν: in beiden Dialogen aber folgt jedesmal auf diese unklaren Übereilungen eine gewisse kleinmütige Erschöpfung. Im übrigen steht das auf diese Weise als leidenschaftlich und hitzig geschilderte Naturell des Mannes im Einklang mit dem Jähzorn, den Diogenes [74]) und Suidas [75]) von ihm zu berichten wissen.

Wie ferner der ganze Parmenides ein Protest gegen die Entstellung der platonischen Fundamentalphilosophie durch Speusippos

---

[72]) Pol. 262 a; 263 d.

[73]) 262 c.

[74]) IV, 1.

[75]) s. v. αὐστηρὸς τὴν γνώμην ἦν καὶ εἰς ἄκρον ὀξύθυμος.

unter Platons Namen ist, hat dieser auch jetzt wieder Gelegenheit, einen neuen Irrtum, den der Neffe auf den Namen des Meisters hatte gehen lassen, ausdrücklich als dessen Lehre widersprechend durch Speusippos selbst widerrufen zu lassen Pol. 263 b.

Nicht weniger als durch Namen und Charakter gibt sich Sokrates der Jüngere endlich durch die von ihm vertretene Theorie einer klassifizierenden Zoologie zu erkennen. Deutlich genug wird in der zusammenhängenden Kritik dieses Verfahrens 261 e—267 a Sokrates der Jüngere als der eigentliche Vertreter desselben bezeichnet. Denn Platons Verfahren in diesem ganz um seiner selbst willen als in sich geschlossenes Ganzes eingeschobenen methodisch-kritischen Teile ist ausschließlich polemischer Natur und setzt voraus, daß jene dichotomische Methode von irgend jemand falsch angewendet worden war: und da nun aller Hohn und alle Ermahnungen allein auf den sich abmühenden Sokrates fallen und der Ausdruck sich an einzelnen Stellen wie bei der Unterscheidung von Gattung und Teil zu ganz persönlich an ihn gerichteten Bemerkungen zuspitzt, nirgends ein Dritter auch nur in Sicht kommt, so kann, wenn Platon nicht völlig ungerecht sein und die Polemik selbst ihres Stachels berauben wollte, nur Sokrates der Vertreter dieser kritisierten Theorie sein, der also in der Akademie mit Hilfe dichotomischer Diäresen, sei es schriftlich, sei es mündlich, eine vollständige Klassifikation der tierischen Lebewesen zu erreichen gesucht hatte. Unter Platons Billigung hatte er die Methode angewandt, welcher, weil dadurch in gewissem Sinne mit verantwortlich, um so mehr genötigt war, Fehlgriffen in derselben, die man mit seinem Namen zu decken suchte, entgegenzutreten, und die Art, wie er das tut, ist voll bitterer und gereizter Ironie. Auf doppelte Weise führt er die Polemik gegen des Sokrates Leistung: positiv, indem er ernsthaft das Grundgesetz von der Notwendigkeit der Einteilung nach Gattungen durch denselben anerkennen läßt, negativ indem er anstatt dieses Gesetz in den nun folgenden Diäresen, wie er vorzuhaben scheint, anzuwenden, selbst in des Sokrates falscher Manier nach äußerlich und willkürlich gewählten Merkmalen einteilt, um gerade durch ein solches Zerrbild die falsche Anwendung des Verfahrens ad absurdum zu führen; wahrscheinlich alle, sicherlich die Diäresen, welche gerade deswegen dunkel geblieben sind, hat Platon den Klassifikationen des Sokrates entnommen. — Nun wissen wir aber, daß gerade die Klassifikation der Erscheinungen einen wichtigen Teil der Untersuchungen des

Speusippos bildete. Dieser, als Naturforscher des Aristoteles Rivale in der Akademie, der bis zu dem Grade auf Vollständigkeit des Wissens drang, daß er, wegen der Verknüpfung aller Dinge miteinander, behauptete, man kenne einen Gegenstand nur, wenn man ihn in seinem Unterschied von allen andern Dingen erfaßt habe, versuchte das Empirische, von dem er eine ἐπιστημονικὴ αἴσθησις für möglich erklärte, viel höher als Platon einschätzend, vermittels logischer Einteilungen ein enzyklopädisches Wissen von den Sinnendingen zu begründen (vgl. Diodoros bei Diog. IV, 1, 6). Zwar die zehn Bücher τῶν περὶ τὴν πραγματείαν ὁμοίων waren nur eine nach Namen geordnete Sammlung naturgeschichtlichen Materials, aber wirkliche Klassifikationen müssen die Diäresen in den διαιρέσεις καὶ πρὸς τὰ ὅμοια ὑποθέσεις enthalten haben, mag nun Diogenes unter diesem Titel ein oder zwei Werke begreifen. Und gerade diese διαιρέσεις des Speusippos, gleichgültig, ob in einer früheren oder späteren Redaktion, vielleicht für die Schule geschriebene ὑπομνήματα, sind es, denen die Kritik des Politikos gilt, ein Werk, in welchem die hier verurteilten, bei aller Gezwungenheit, wegen deren Platon den Neffen vor dem σπουδάζειν επὶ τοῖς ὀνόμασι [76]) warnt, den Forderungen einer logischen Einteilung widersprechenden Klassifikationen aufgestellt waren: der also Rezensierte aber nimmt die Kritik für die Belehrung dankend [77]) erkenntlich hin. Es bleibt wohl auch nichts anders übrig, als dieses Werk des Speusippos in den von Aristoteles de part. an. I, 2, 3 bekämpften dichotomischen γεγραμμέναι διαιρέσεις zu erblicken: um die von ihm de gen. et corr. II, 3 zitierten Diäresen Platons kann es sich wegen der Dreiteilung der letzteren, die zudem wohl nur den mündlichen Vorträgen des Meisters angehörten, nicht handeln, aber auch nicht, wie Überweg [78]) meint, um diejenigen des Sophistes und Politikos, weil die von Aristoteles beurteilten ein viel ausführlicheres zoologisches System aufgestellt haben, aus dem sich in den Dialogen nur einige ausgewählte Beispiele finden; sondern es wird eine Autorität bekämpft, deren künstliches, seinem natürlichen entgegenstehendes System der Dichotomie so starken Anhang gefunden hat, daß Aristoteles diese ausführliche Kritik für angebracht hält, das dann aber wohl von keinem als seinem Rivalen in der Naturwissenschaft auf-

[76]) 261 e; vgl. das λεπτουργεῖν 262 b.

[77]) 267 a.

[78]) Untersuchungen p. 319.

gestellt war. Sind aber die γεγραμμέναι διαιρέσεις die διαιρέσεις des Speusippos, so besaßen die letzteren ganz den Charakter, welchen die Kritik des Politikos voraussetzt. — In der Zeit zwischen der Veröffentlichung des Sophisten und des Politikos war nach dem Exkurs Pol. 283 b—287 c eine Kritik des erstgenannten Dialoges laut geworden, die unter anderm die dichotomische Methode desselben verworfen hatte. Da deren Verfasser entsprechend der Bestimmung des Dialoges der Akademie angehört haben wird, niemand aber mehr Grund zu einer Erwiderung besaß als Aristoteles, wider den er gerichtet war, und dieser in der Tat einen Dialog „Sophistes" geschrieben hat, der schon durch den Titel seine Beziehung auf den platonischen verrät, so ergibt sich die Vermutung von selbst, daß es dieses Werk des Aristoteles, der bald darauf in seinem „Politikos" auch den gleichnamigen Dialog Platons vorgenommen haben wird, gewesen sein möchte, gegen welches der Exkurs polemisiert. In derselben Zwischenzeit dürfte auch das Werk des Speusippos in irgendeiner Gestalt erschienen sein, auf welches sich als eine treue Darstellung der platonischen Theorie vielleicht die Kritik des Aristoteles bezogen hatte, woraus sich der Eifer erklären würde, mit welchem Platon, um Mißverständnissen entgegenzutreten, das Werk des Neffen von sich abschüttelt, um die Methode zu retten.

Vielleicht aber möchte man gegen die Identifizierung einwenden, daß ja dieser Sokrates von Aristoteles Met. VII c. 11 zitiert werde; allein wir glauben, daß derselbe den Speusippos an dieser Stelle mit seinem Schulnamen nennt, was nichts Verwunderliches hat, da er ja auch den Platon einfach mit seinem Schulnamen als Sokrates zitiert [79]). Sieht man näher zu, so sind es auch wirklich speusippische Theorien, die dem jüngeren Sokrates zugeschrieben werden. Dieser, offenbar ein mit Aristoteles gleichzeitiges Mitglied der Schule, da, wie Überweg [80]) bemerkt der Ausdruck ἡ παραβολὴ ἡ ἐπὶ τοῦ ζῴου, ἣν εἰώθει λέγειν Σωκράτης ὁ νεώτερος wahrscheinlich so zu nehmen ist, daß Aristoteles diesen Vergleich oft aus dem eigenen Munde des Mannes gehört hat, lehrte jene Objektivierung und Transzendenz der Begriffe, die wir aus dem Parmenides und Sophistes als ihm und seinen Ideenfreunden eigentümlich [81]) erkannt haben; auch Speusippos, den es

[79]) Ar. Pol. II, 4, 5, 6.

[80]) Untersuchungen p. 321.

[81]) Vgl. Zeller, Ph. d. Gr. II, 1⁴, 1003 A.

deshalb zum Pythagoreismus hinzog und der an Stelle der Ideen die Zahlen setzte, besaß eine Vorliebe für mathematische Spekulationen, wie sie dem Σωκράτης ὁ νεώτερος, der bei Aristoteles seine Theorie durch eine mathematische Analogie stützen will, und der auch im Theaitetos 147 d und Politikos 266 a als geometrischen Studien obliegend geschildert wird, eigen gewesen sein muß; endlich steht jene Erwähnung des jüngeren Sokrates bei Aristoteles in äußerem und innerem Zusammenhang mit einer Polemik desselben gegen pythagoreisierende Platoniker, welche von der Linie an sich, d. h. der Zweizahl, die Linie, insofern sie Ausdehnung besitzt, unterschieden, in welchem Sinne auch Sokrates, der zu demselben Kreise gehört zu haben scheint, jenes Gleichnis wird aufgestellt haben: wiederum aber ist Speusippos das Haupt dieser pythagoreisierenden Platoniker gewesen.

Wenn aber Sokrates der Jüngere der mit seinem Schulnamen genannte Speusippos ist, kennen wir damit auch den wahren Namen der als Theaitetos eingeführten Persönlichkeit: Dion. Es gab nur ihn, den Platon damals als in so vertrauter Freundschaft dem Speusippos verbunden erscheinen lassen konnte. Theaitetos bekennt Soph. 218 b: παραληψόμεθα Σωκράτη, Σωκράτους μὲν ὁμώνυμον, ἐμὸν δὲ ἡλικιώτην καὶ συγγυμναστήν, ᾧ συνδιαπονεῖν μετ' ἐμοῦ τὰ πολλὰ οὐκ ἄηθες, und auch der Fremde nennt ihn Pol. 257c den συγγυμναστής des Theaitetos; gemeinsam sind ihre mathematischen Studien, und die Art ihres gemeinsamen Auftretens in den drei Dialogen ist das Zeugnis für eine innige Zusammengehörigkeit. Als Dion nach Athen gekommen war, entwickelte sich zwischen den beiden Altersgenossen, von Platon, der die Bedeutung desselben für seine Lebensaufgabe zu schätzen wußte, lebhaft unterstützt, ein enges Freundschaftsverhältnis [82]); und eine dankbare Anerkennung der Unterstützung seiner Pläne durch den Freund liegt in Theaitetos' Worten, die den Speusippos als den συγγυμναστήν, ᾧ συνδιαπονεῖν μετ' ἐμοῦ τὰ πολλὰ οὐκ ἄηθες bezeichnen: war dieser doch der begeisterte Vorkämpfer der Pläne Dions in Griechenland, hatte er doch den Oheim auf der letzten Reise nach Syrakus begleitet, um die Stimme der öffentlichen Meinung zu erlauschen, forderte er doch gerade jetzt, nach Athen zurückgekehrt, den Freund auf, die Gelegenheit zum Handeln zu ergreifen, da ganz

[82]) Plat. Dio c. 17.

Sizilien nach ihm die Hände ausstrecke, worauf Dion, wiederum von dem Freunde tatkräftig unterstützt, die Anwerbung von Söldnern begann.

Aber auch Platon konnte in jener Zeit der Erwartung, als er endlich die Verwirklichung seines politischen Traumes durch den Geliebten der Verwirklichung entgegengeführt sah, ein so überschwängliches Lob wie im Theaetet für keinen andern als Dion haben: nur Dion ist ihm jener ideale Schüler gewesen, dessen Geistesanlagen er den Theodoros in bewundernden Worten beschreiben läßt. Und jetzt, unmittelbar vor Verwirklichung der neuen Gesellschaft, erinnert sich der Philosoph des ersten Zusammentreffens mit dem Freunde in Syrakus, als die innere Stimme ihm gleich die große Zukunft des Jünglings weissagte, welches Ahnungsvermögen er im Vorwort von Eukleides bewundern läßt: ἀνεμνήσθην καὶ ἐθαύμασα Σωκράτους ὡς μαντικῶς ἄλλα τε δὴ εἶπε περὶ τούτου. δοκεῖ γάρ μοι ὀλίγον πρὸ τοῦ θανάτου (Platon spielt hier auf jenes ernste Erlebnis seiner ersten sizilischen Reise an, das sich im Phaidon als Tod des Sokrates spiegelt [83]) ἐντυχεῖν αὐτῷ μειρακίῳ ὄντι (der nach dem Parmenides 406 geborene Dion war damals, 388/7, achtzehn Jahre alt), καὶ συγγενόμενός τε καὶ διαλεχθεὶς πάνυ ἀγασθῆναι αὐτοῦ τὴν φύσιν· καί μοι ἐλθόντι Ἀθήναζε τούς τε λόγους, οὓς διελέχθη αὐτῷ διηγήσατο, καὶ μάλα ἀξίους ἀκοῆς, εἶπέ τε, ὅτι πᾶσα ἀνάγκη εἴη τοῦτον ἐλλόγιμον γενέσθαι εἴπερ εἰς ἡλικίαν ἔλθοι, wodurch der ganze dem Freunde gewidmete Dialog zugleich ein Denkmal jener ersten Begegnung wird, indem das Problem desselben auf ein damals geführtes Gespräch zurückbezogen wird.

Zwei Gründe waren es, die Platon bewegen konnten, dem Freunde gerade den Namen des Sohnes des Euphronios von Sunion beizulegen, mag nun dieser historische Theaitetos ein Schüler Platons oder, was wahrscheinlicher ist, des Sokrates gewesen sein. Einmal enthielt dieser Name eine bedeutungsvolle Symbolik, indem er ein offenes Bekenntnis von allen Hoffnungen ablegte, die Platon auf den Dion als den von Gott erflehten Heiland setzte, und dann war er zugleich ein Kompliment für Dion wegen seiner mathematischen Studien:

---

[83]) „Bedenkt man die erstaunliche Ähnlichkeit der Lage, in der Sokrates hier vorgeführt wird, mit der, welcher Plato selbst damals mit genauer Not entgangen ist, so zwingt sich die Vermutung geradezu auf, daß wir in der Schrift den ganz unmittelbaren Reflex der italisch-sizilischen Reise Platos zu erkennen haben." Natorp, Platos Ideenlehre p. 128.

auch er stand ja den Pythagoreern nahe, und gewiß bedeckte sich nicht ohne seinen Einfluß im Jahre 367/6 „die Tyrannenburg wegen der Menge der sich mit Geometrie Beschäftigenden ganz mit Sand“ [84]). Das Lob des edlen und reichen Euphronios 144 c aber gilt in Wirklichkeit dem edlen und reichen Hipponikos, der dem Sohne ein außerordentliches Vermögen hinterlassen hatte, das von Platon Ep. VII, 347 b auf 100 Talente geschätzt wird. In der sich an die Charakteristik des Vaters anschließenden Bemerkung τὴν μέντοι οὐσίαν δοκοῦσί μοι ἐπίτροποί τινες διεφθαρκέναι ist die Maske ganz fallen gelassen: diese Worte sind ein Protest gegen das oben besprochene Verfahren des Dionysios, an den Platon in erster Linie bei den ἐπίτροποί τινες [85]) denkt, welcher damals die Auszahlung der Dion gebührenden Renten eingestellt hatte. Die Vermutung einer Verschleuderung des Vermögens, die Platon an dieser Stelle ausspricht, war indessen etwas verfrüht: die Sequestration war nämlich, wie wir bereits gesehen haben, erst eine Folge der dritten Reise des Philosophen, die er gerade im Interesse der Geldfrage nach Vollendung des Theaitetos antrat: noch ist Dion nicht ganz der πολιτικὸς πενόμενος, als der er im Politikos erscheint. Mit den folgenden Worten ἀλλ' ὅμως καὶ πρὸς τὴν τῶν χρημάτων ἐλευθεριότητα θαυμαστός, in denen Platon versichert, daß Dion, obwohl ihm jetzt die Verwendung seines Vermögens unmöglich gemacht worden sei, gleichwohl den Ruhm der Freigiebigkeit besitze, natürlich von jener Zeit her, da ihm die Benutzung desselben noch frei stand, paralysiert er eine Beschuldigung des Tyrannen, indem er in jener ἐλευθεριότης, mit der Dion wie ein regierender Fürst in den hellenischen Städten aufgetreten war, so daß der Argwohn des Dionysios rege wurde, einen Ausfluß seiner sittlich-vornehmen Natur erblickt; vielleicht enthält die Stelle auch den persönlichen Dank Platons, dem der Freund die Kosten einer Choregie bestritten und die Werke des Philolaos beschafft hatte: jedenfalls aber war es Platons Tendenz, so wie an unserer Stelle, durch Bekanntmachung solcher Handlungen der ἐλευθερία dem Freunde die öffentliche Meinung zu gewinnen, wie Plutarch [86]) mit Bezug auf jene Choregie bemerkt: συγχωροῦντος τοῦ Πλάτωνος τὴν τοιαύτην φιλοτιμίαν πρὸς τοὺς Ἀθηναίους ὡς ἐκείνῳ μᾶλλον εὔνοιαν ἢ δόξαν αὐτῷ φέρουσαν.

---

[84]) Plut. Dio c. 13.

[85]) ἐπίτροποι, welche Dions Vermögen verwalten, sind erwähnt Ep. VII, 345 c.

[86]) Dio c. 17.

Vielleicht möchte man ferner auch zugeben, daß unserer Identifizierung insofern nichts im Wege stehe, als Dion, der von Anfang an durch Reisen in der Peloponnes und Bekanntschaften mit den gelehrtesten und reichsten Männern der Zeit mit Erfolg sich die Gunst der öffentlichen Meinung zu verschaffen wußte, in der Tat auch in Beziehungen zu Megara [87]) stand, aber glauben, daß durch den in dem dialogisierten Vorwort mit so starkem Nachdruck hervorgehobenen Kampf bei Korinth unsere ganze Kombination hinfällig werde. Freilich ist die Schlacht bei Korinth vom Jahre 368 ebensosehr außer Betracht zu lassen wie die des Jahres 393/2: das Ereignis steht chronologisch im engsten Zusammenhang mit der uns nun bekannten Zeit der Abfassung des Dialoges, denn man fühlt aus diesen Zeilen, wie sehr Platon noch immer unter dem Eindruck der erschreckenden Nachricht steht. Vielmehr handelt es sich um ein bisher ganz übersehenes Ereignis des Jahres 362, dessen Xenophon Hell. VII, 5,167 als des ἐν Κορίνθῳ δυστυχήματος γεγενημένου τοῖς ἱππεῦσιν der Athener gedenkt, als Epameinondas sich in Nemea festsetzend die athenischen Hilfstruppen abzufangen plante, womit er jedoch keinen Erfolg hatte, während sich allmählich die Verbündeten bei Mantinea sammelten, wo dann später auch die athenischen Reiter ankamen und sich trotz ihrer Ermüdung gleich durch einen glänzenden Sieg auszeichneten. Durch seine Verwundung gleich zu Beginn des Feldzuges bei Korinth wäre dann Dions Plan, an der Schlacht, die über das Schicksal Spartas entscheiden mußte, sich zu beteiligen, vereitelt werden, ein Plan, zu dem ihn ernste Erwägungen bestimmt hatten. Denn indem er einsah, daß es sich jetzt für Sparta um Sein oder Nichtsein handle und mit Sparta der dorische Geist, als dessen Reformator er sich betrachte, untergehen werde, daß er selbst im Interesse des Gelingens seiner Pläne auf die moralische und praktische Unterstützung der Peloponnes müsse rechnen können, mußte es ihm vorkommen, als ob er für seine eigene Sache die Waffen ergriffe: ja, seitdem ihm Sparta das seltene Geschenk des Bürgerrechtes [88]) verliehen hatte, war es in der Tat sein Vaterland, dem er sich zur Verfügung stellte. Nicht einem damals längst Toten, der für Platons Leben nie Bedeutung besessen hatte, gilt also der Ausruf eines tiefen Schreckens und Mit-

[87]) Patria pulsus Dionysio tyranno Megaram petierat Val. M. IV, 1. Bei Plut. Dio c. 17 macht er dem Pythodoros zu Megara einen Besuch.

[88]) Plut. c. 17.

gefühles: οἷον ἄνδρα λέγεις ἐν κινδύνῳ εἶναι[89]), sondern demjenigen, dessen Tod den so nahegerückten Idealstaat wieder in unbegrenzte Fernen hätte hinausstoßen müssen.

Eine zwiefache Bestimmung besitzt dieses selbständige Vorwort, zu welchem Platon durch Dions Verwundung veranlaßt wurde: einmal ist es zur moralischen Unterstützung des Freundes geschrieben, indem es das selbstlose Eintreten Dions für die dorische Sache aufs eindringlichste schildernd zeigt, daß derselbe nicht die Tat über der Spekulation verlernt hat und als untadliger Kämpfer für die gute Sache auch anderer sein Leben einzusetzen bereit ist und dem deshalb Gleiches mit Gleichem zu vergelten für jene, die er beschützen wollte, ein Gebot der Gerechtigkeit sein muß; auf der andern Seite aber liegt in dem Umstand, daß jene eindrucksvolle Beschreibung gerade dem Eukleides — mit diesem Pseudonym bezeichnet Platon das damalige ihm befreundete Haupt der megarischen Schule — in den Mund gelegt wird, eine offene dankbare Anerkennung der Verdienste, welche dieser und seine von allen sokratischen Platon am nächsten stehende Schule bisher um Dion erworben hatten und sich auch noch in Zukunft zu erwerben bereit waren. Das Vorwort schließt also eine doppelte Widmung des Dialoges ein: dem Inhalt nach eine an dessen Helden selbst, der Form nach eine an die megarische Schule, die das große Werk moralisch zu unterstützen bereit war, gerichtete. Auf dieses Werk spielt Platon mit sprichwörtlichen Redensarten zweimal an: im Theaitetos, wo er die Schüler zur Antwort auffordernd mit dem Gedanken an Theaitetos als Preis in Aussicht stellt: ὃς δ' ἂν περιγένηται ἀναμάρτητος, βασιλεύσει ἡμῶν καὶ ἐπιτάξει ὅτι ἂν βούληται ἀποκρίνεσθαι und noch deutlicher im Sophistes 261 b in dem er zur unverdrossenen Verfolgung des Sophisten anhält, um sich am Leichten, für das Schwere, die nun notwendig gewordene Eroberung von Syrakus zu üben: τί γὰρ ὅ γ' ἀθυμῶν ἐν τούτοις δράσειεν ἂν ἐν ἄλλοις, ἢ μηδὲν ἐν ἐκείνοις ἀνύτων ἢ καὶ πάλιν εἰς τοὔπισθεν ἀπωσθείς; σχολῇ που, τὸ κατὰ τὴν παροιμίαν λεγόμενον, ὅ γε τοιοῦτος ἄν ποτε ἕλοι πόλιν.

Wie wenig für Platon die Vorrede mit der Komposition des Dialoges verwachsen ist, zeigt der Umstand, daß er den Sophistes demselben folgen läßt ohne sich in den einleitenden Worten derselben noch daran zu erinnern, daß die Redaktion des vorausgegangenen Gespräches eigentlich durch Eukleides besorgt worden war und die

[89]) The. 142 b.

geplante Trilogie deshalb einer neuen selbständigen Einleitung bedürfe: so kommt es, daß Vorwort und Dialog zwar zusammen eine vollkommene Einheit bilden, daß man aber, um den Theaitetos im Zusammenhang mit den beiden ihm koordinierten Gesprächen zu verstehen, von dem ihm nachträglich aufgepfropften zu einem bestimmten Zweck geschriebenen Vorwort absehen muß, in dessen nur ad hoc geschickt fingierter Überleitung Teichmüller ein für die platonischen Schriften allgemein geltendes Stilkriterium hatte entdecken wollen.

Nur Speusippos und Dion, von denen der eine die Zukunft der platonischen Schule, der andere die des platonischen Staates tragen sollte, konnten neben Platon die Gesprächspersonen in den beiden Dialogen sein, die zur Verteidigung der Ideen, welche sie vertreten sollten, gsechrieben waren: und da Freunden alles gemein ist, war Speusippos ausersehen, des Freundes Rechte im Politikos zu verkünden und Dion, die Natur desjenigen, der das Erbe des Speusippos in Frage stellen wollte, zu analysieren. In der Einheit, die beide zusammen bildeten, wollte Platon in der Zukunft weiterleben, weshalb er ausdrücklich beider Verwandtschaft mit sich ausgesprochen hat (Pol. 257 d): durch natürliche Verwandtschaft gehörte ihm der eine an, durch Wahlverwandtschaft des Geistes der andere, welche letztere sich auch in einer Ähnlichkeit der Gesichtszüge ausgesprochen zu haben scheint, wie jene der von Platon angenommenen Maske des Sokrates entsprechende scherzhafte Beschreibung verrät [90]).

Bei den olympischen Spielen im Juli 360 hatten Platon und sein mit ihm zurückkehrender Neffe den Freund wiedergesehen: ἐλθὼν δὲ εἰς Πελοπόννησον εἰς Ὀλυμπίαν Δίωνα καταλαβὼν θεωροῦντα ἤγγελον τὰ γεγονότα [91]); hier entschloß sich Dion zur Rückkehr mit Gewalt und wird Platon die Nachricht von der Sezession erhalten haben. So lasteten ernste Sorgen auf jedem der drei, als sie die Akademie wieder betraten, eine schwüle Stimmung, die der Eingang des Sophistes noch miterleben läßt, der die historische Szene verewigt hat, da Platon, als θεός τις ἐλεγκτικός [92]) mit solchem Ekel gegen die Disputiersucht der Aristoteliker erfüllt, daß er lieber in zusammenhängender Rede als im Gespräch mit einem von ihnen die Untersuchung führen möchte [93]) um Gericht zu halten die Schule wieder betritt, wie ein „Fremder“

[90]) The. 143 e.

[91]) Ep. VII, 350 b.

[92]) Soph. 216 b.

[93]) Soph. 217 c d.

zu seiner eigenen Schöpfung zurückkehrend. Schon auf dem Heimwege von Olympia aber hatten die durch die Lage der Dinge heraufbeschworenen Fragen, was der Sophist, der Staatsmann, der Philosoph ihrer Natur nach seien, den Gegenstand ihrer Gespräche gebildet: *καὶ μὲν δὴ κατὰ τύχην γε, ὦ Σώκρατες, λόγων ἐπελάβου παραπλησίων ὧν καὶ πρὶν ἡμᾶς δεῦρ' ἐλθεῖν διερωτῶντες αὐτὸν ἐτυγχάνομεν*[94]): auf diesem Heimwege von Olympia hatte Platon die Konzeption der Trilogie Sophistes Politikos Philosophos gefaßt.

Wir sparen uns die Identifizierung des angeblichen T h e o d o r o s für eine andere Gelegenheit auf und schließen diese Ausführungen mit einigen Bemerkungen über den allgemeinen Charakter der drei Dialoge.

Man hat, weil man willkürliche ästhetische Maßstäbe anlegte und, die vorauszusetzenden persönlichen Erlebnisse Platons sowie die besonderen von ihm verfolgten Zwecke verkennend, die Schriften nicht als Gelegenheitsschriften würdigte, über den k ü n s t l e r i s c h e n C h a r a k t e r des Parmenides, Sophistes und Politikos — weniger über den des Theaitetos, welcher doch hinsichtlich des schulmäßigen Charakters seines Gespräches mit allen genannten Dialogen, hinsichtlich der Exkurse mit dem Politikos im besonderen verwandt ist — recht abfällige Urteile ausgesprochen und dabei gern der Altersschwäche des Philosophen gedacht. Allein niemals waren seine Dialoge in höherem Grade in den Dienst des unmittelbaren Lebens gestellt als gerade jetzt, wo er zur Erhaltung der Einheit seiner Schule und für die bevorstehende Verwirklichung seines Staatsgedankens schrieb. Nicht „an einem beliebigen Punkte zwischen Himmel und Erde" spielen Sophistes und Politikos, welche wie der Parmenides Sitzungen des akademischen Seminars darstellen, und ebensowenig darf man beiden schattenhafte Unklarheit der Umrisse und Mangel an Handlung zum Vorwurf machen; denn wenn die Dialoge selbst einer solchen entbehren, so liegt der Grund darin, daß sie dem Gespräche unmittelbar vorhergeht, daß jene außerordentlichen Ereignisse, deren Produkte sie sind und deren Geist sie ganz durchdrungen hat, beständig vorausgesetzt und darum anders als andeutungsweise berührt zu werden gar nicht nötig hatten. Und vollends die Personen sind keine Schemen, bloße Namen, während „die historische Individualität ihrer Träger für die Rolle, die ihnen im Dialoge zugeteilt ist, kaum

[94]) 217 b.

in Betracht kommt", „die Gestalt des Fremden aus Elea ist keine Fiktion, die nicht einmal durch die Phantasie ihres Schöpfers individuelles Leben erhalten hat" [95]), sondern Platon selbst und die ihm Nächststehenden mit ihrem persönlichsten Wollen und Denken sind, wenn man nur zusehen will, hinter den Masken verborgen. Diese Dialoge sind Schuldialoge im strengsten Sinne des Wortes: aber seitdem in der Akademie einer Gruppe von Eristikern der Widerspruch gegen ihn Selbstzweck geworden war, entstand dem Philosophen als neues Schülerideal, das einige befremdet hat, der ἀλύπως τε καὶ εὐηνίως προσδιαλεγόμενος [96]), der intelligent und von gutem Willen doch nie den Respekt vor Platons Autorität und das Bewußtsein des eigenen Schülerstandes verliert. Es mußte von Wichtigkeit sein, das Bild eines solchen zur allgemeinen Nachahmung zu zeichnen: indem er aber keinem Geringeren als dem Dion selbst in dem ihm gewidmeten Dialoge, der seiner Form nach eine rein pädagogische Tendenz verfolgt, übertrug, ließ er keinen Zweifel, was er gar von den andern erwarte. Dieselbe Rolle des vorbildlichen, durch Höflichkeit und Bescheidenheit ausgezeichneten philosophischen Lehrlings läßt Platon den Freund im Sophistes spielen, während er im Politikos, wie zur Ergänzung nach der negativen Seite, an dem Verhalten des eigenen Neffen zeigt, wie er eine Kritik aufgenommen zu sehen wünscht. Wenn aber beide an einzelnen Stellen jünger und schülerhafter erscheinen als sie in Wirklichkeit sind, so darf man darin keinen Einwand gegen unsere Identifizierung jener Personen noch geringschätzige Vorwürfe gegen die letzteren erkennen wollen, vielmehr ist dies aus der pädagogischen Tendenz dieser Gestalten zu erklären, der zuliebe sie als Vorbilder für die Jugend der Akademie Dinge reden und hören mußten, die Platon für jene erzieherisch wertvoll hielt.

Als der Politikos kurz vor 357 fertig geworden war, schien Platon die Selbstbespiegelung, die er im Philosophos geplant hatte, nicht mehr an der Zeit; eine neue Angelegenheit von vitaler Bedeutung für die Akademie war in den Vordergrund des Interesses gerückt: Dion hatte seine Vorbereitungen für die Überfahrt vollendet. Da begann der Philosoph eine neue Trilogie, die als Manifest und Verheißung die neue Ära einleiten sollte: Timäus, Kritias, Hermokrates.

[95]) Hirzel, Der Dialog I, 251/2.

[96]) Soph. 217 c.

XX.

Der νοῦς παθητικός bei Aristoteles.

Von

P. Bokownew-Dorpat.

1. Einleitung.

Aristoteles' Lehre vom νοῦς παθητικός hat ein eigentümliches Schicksal gehabt. Dazu bestimmt, Klarheit in ein großes Problem, das Problem der Erkenntnis, zu bringen, hat sie lediglich Verwirrung angerichtet. Die Schuld an diesem Schicksal, das läßt sich kaum bestreiten, liegt in der Lehre selbst. Ob der von Aristoteles eingeschlagene Weg der richtige war, ob Nachfolger auf diesem Wege je etwas erreichen konnten, das mag dahingestellt bleiben. Uns interessiert hier nur, daß die aristotelische Fassung des Erkenntnisproblems keine eindeutige ist. Der Begriff, der die Lösung geben soll, der Begriff des νοῦς παθητικός erfüllt seine Schickung nicht. Beim Studium dieser Frage stößt man immer wieder auf den einen Widerspruch: der νοῦς entwickelt seine Begriffe aus sich selbst, und doch ist er in seiner Tätigkeit von den Sinnen abhängig. Wenn nun der νοῦς παθητικός dasjenige sein soll, woraus die Begriffe werden, so leuchtet von vornherein ein, daß wir darüber, was der νοῦς παθητικός denn eigentlich ist, gar nicht im Klaren sind. Wir müssen daher denjenigen, die da sagen: der νοῦς παθητικός ist zusammen mit dem νοῦς ποιητικός von der Geburt an im Menschen, ebenso recht geben wie denen, die behaupten, der νοῦς παθητικός komme erst durch die einzelnen Sinneswahrnehmungen in den Menschen hinein. Wer in die in Frage kommenden Texte eindringt, wird zugeben müssen, daß beide Auslegungen sich als möglich erweisen. Es ist anzunehmen, daß Aristo-

teles die Zweideutigkeit des Begriffes νοῦς παθητικός nicht klar zum Bewußtsein gekommen ist.

Der Fehler aller Darstellungen und Auffassungen der aristotelischen Lehre vom νοῦς παθητικός ist, daß sie entweder diesen Begriff als eindeutig nahmen und sich dann immer einer der beiden möglichen Auslegungen anschlossen oder aber den Begriff vom νοῦς παθητικός als unklar, unbestimmt und widerspruchsvoll ungeprüft verwarfen. Die einen bemerkten den Riß nicht, der an dieser Stelle durch das aristotelische System geht, die andern sahen ihn wohl, wußten aber nicht, was sie damit anfangen sollten. Gerecht würde dieser Lehre einzig eine solche Darstellung, die beide Auslegungen berücksichtigte und sie als gleichberechtigt nebeneinander hinstellte. Unsere Aufgabe soll daher sein, bei Verarbeitung des Materials die Zweideutigkeit des Begriffes νοῦς παθητικός darzutun, wobei sich dann erweisen wird, wie wir uns ihre Entstehung zu denken haben.

2. Der νοῦς als kosmisches Prinzip.

Die Natur (φύσις) ist für Aristoteles das immanente Prinzip der Bewegung (κίνησις). Diese kann nur aus den konstitutiven Prinzipien der Dinge, aus ὕλη und εἶδος, erklärt werden. Es bedarf eines Grundes der Bewegung, und „dieser muß synonym mit dem Letzten sein, was aus der Bewegung wird", sagt Teichmüller[1]) scharfsinnig. Er nennt die Form deshalb „das α und ω", und in diesem Sinne ist sie Zweck (τέλος). Also ist „das formale Prinzip identisch mit dem Zweckprinzip oder dem οὗ ἕνεκα, und darum ist in letzter Instanz der Zweck die bewegende Ursache in der sinnlichen Welt"[2]).

Bezeichnen wir zur Erleichterung die im bloßen Können verharrende Materie mit δ (δύναμις), die Form vor ihrem Wirken auf die Materie mit α, die wirkliche Form mit ω. Teichmüller nannte die Form das α und das ω, da sie einerseits der Grund zur Bewegung, andrerseits das synonyme Letzte, was aus der Bewegung wird, ist. Sagen wir nun: $\delta + \alpha = \omega$, so wird aus der Durchdringung beider das ω. Da ferner das Bewegende immer schon sein muß, was das Bewegte erst wird, und beide nicht gleichzeitig und gleichermaßen bewegend und bewegt sein können, so

[1]) Teichmüller, Aristotelische Forschungen III.

[2]) M. Kappes, Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der κίνησις.

muß es außer ihnen ein drittes geben, das die Bewegung hervorbringt. Wenn dieses primum movens (πρῶτον κινοῦν) selbst wieder ein Bewegtes ist, so wiederholen wir unsere Betrachtung, bis wir auf ein letztes Unbewegtes stoßen, das der Grund aller Bewegung ist. Das erste Bewegende ist somit selbst unbewegt, also unveränderlich und als Ursache einer ewigen Bewegung selbst ewig. Darum muß es auch unkörperlich sein, denn alles Körperliche unterliegt der Veränderung und ist begrenzt. Als unveränderlich, ewig und unkörperlich muß das erste Bewegende als das wirklich reine Sein bezeichnet werden. Wirkliches reines Sein ist aber nur das Denken. Mithin haben wir nach Aristoteles den Grund aller Bewegung im Denken zu sehen. Da man nun den Grund aller Bewegung gemeiniglich als Gottheit bezeichnet, so kommt Aristoteles zu der Gleichung: Gottheit = Denken, θεός = νοῦς.

Eine Einschränkung ist hier zu machen: im Denken läßt sich ja ebenso wie überall eine Scheidung in Möglichkeit, Stoff einerseits, und Wirklichkeit, Form andererseits durchführen; auf das Denken der Gottheit kann diese Scheidung jedoch nicht ausgedehnt werden, denn in Gott ist keine Möglichkeit, die nicht Wirklichkeit wäre, kein Stoff, der nicht vollendete Form wäre. Diese Scheidung hat nur im Menschen Platz, da er in der Endlichkeit wurzelt, die das unentwegte Denken nicht zuläßt. Die Gottheit, der νοῦς, kann nicht diskursives Denken wie das Denken des Menschen sein, weil sie keine Sinnlichkeit hat, der die Gegenstände gegeben werden, sondern nur intuitiver Verstand, der die Dinge durch sein Denken setzt.

3. Der νοῦς im Menschen.

Aristoteles unterscheidet zweierlei Seelen: die göttliche und die tierische.

Die göttliche ist der göttliche Geist.

Die tierische ψυχή ist die Form (εἶδος) des physischen Organismus.

Am göttlichen Geist hat von allen physischen Organismen einzig deren höchster Repräsentant, der Mensch, teil, und auch nur in seiner vornehmsten Tätigkeit, dem Denken. Der göttliche Geist, der νοῦς, ist es, dem der Mensch die Vollendung des Denkens verdankt. Während die ψυχή den Menschen an die Spitze der Tierwelt stellt als einen primus inter pares, erhebt ihn der νοῦς weit über alle Geschöpfe hinaus und macht ihn zu einem gottverwandten Wesen.

Über den νοῦς im Menschen spricht Aristoteles in de anima. Zuerst spricht er nur andeutungsweise und gebraucht ganz unbestimmte Ausdrücke wie „vielleicht", „scheint", wie es seine Gewohnheit ist, wenn er Punkte berührt, die einstweilen noch unaufgeklärt sind. Er läßt zunächst nur durchblicken, daß im Denkvermögen des Menschen etwas Besonderes zu sehen ist. Während er die einzelnen Seelenvermögen untersucht, ahnen wir den höheren Ursprung der menschlichen Vernunftseele, bis sie sich endlich ganz gewiß als identisch mit dem göttlichen νοῦς erweist [3]).

Zunächst stellt er das Nachdenken (διανοεῖσθαι — das diskursive Denken) auf eine Stufe mit dem Gedächtnis und der Liebe, welche nicht Tätigkeiten der Seele sind, sondern dem Kompositum aus Leib und Seele angehören. Wenn dieses zugrunde geht, hören auch Gedächtnis, Liebe und Nachdenken auf. Aber nicht alle Tätigkeiten der Denkseele sind derartig. Wäre das der Fall, hätte die Denkseele also keine eigenen Phänomene, so wäre sie auch nicht abtrennbar vom Körper und somit sterblich. So aber bleibt für sie die Möglichkeit der Fortdauer offen. Zwar zeige sich das Denken (νοεῖν — das begriffliche Denken) erfahrungsgemäß von körperlichen Bedingungen abhängig und gerate in Verfall, weil es mit etwas anderem zugrunde gehenden zusammenhänge, aber an sich sei der Verstand l e i d e n s l o s (ἀπαθές).

Ferner ist der menschliche Verstand g e i s t i g. Das wird in de anima [4]) mit folgenden Worten ausgesprochen und begründet: „ἀνάγκη ἄρα ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ᾽ ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ. παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει." Alles liegt in dem einen Wort ἀμιγής — unvermischt, d. h. unvermischt mit Materie, unkörperlich, geistig. Wenn der Verstand mit dem Körper vermischt wäre, so würde das heißen, daß er ein physiologisches Organ hätte wie die Sinne. In diesem Falle würde die Verstandeserkenntnis denselben Charakter tragen wie die Sinneserkenntnis, die auf das Einzelne und Individuelle geht. Erkenntnisbilder von materiellem, körperlichem Charakter würden aber die Erkenntnis, die der Verstand tatsächlich hat, die Erkenntnis des Allgemeinen, Wesentlichen, unmöglich machen. Es ist

---

[3]) Aristoteles de an. I, 4, 408 b 18—29 und 413 b 24—27.

[4]) Aristoteles de an. III, 4, 429 a 18—21.

daher notwendig, daß der Verstand, um begrifflich denken zu können, frei von körperlichen Organen ist, also ἄνευ ὕλης — geistig.

Hatte Aristoteles die Geistigkeit des Verstandes aus der Unkörperlichkeit des Denkaktes gefolgert, so folgert er nun auch noch seine Substanzialität daraus. „Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον.“ [5]) Das „abgeschieden“ (χωρισθείς) spricht die Substanzialität der Denkseele aus. Mit dem Ergebnis, daß die Denkseele Substanz ist, war ihr die Fähigkeit, für sich da zu sein, mitgegeben. Indessen mußte das, bemerkt Rolfes [6]) richtig, bei der Wichtigkeit der Sache jedenfalls ausgesprochen werden. Das geschieht nun an dieser Stelle. Getrennt ist der Verstand, also das, was er ist, d. h. nur Geist, nicht mehr mit der sensitiven und vegetativen Seele in einer Substanz verbunden, und dieser Teil allein ist unsterblich. Die Möglichkeit der Trennung beruht darauf, daß er ein ganz heterogenes Element in der Seele ist, so verschieden von dieser, wie das Ewige vom Vergänglichen.

Als leidenslose geistige Substanz ist das menschliche Denkvermögen identisch mit dem ewigen göttlichen νοῦς. Menschlicher νοῦς = göttlicher νοῦς = Gottheit.

Über den Ursprung der Denkseele sagt Aristoteles nur, daß der Eintritt des νοῦς in die Seele die immanente Entwicklung unterbricht, und daß der νοῦς nicht mit den übrigen Seelenteilen ein Entwicklungsprodukt des σπέρμα ist, sondern von außen in dieses eintritt. Woher und wie dieser Eintritt erfolgt, hat Aristoteles nicht gesagt.

Die Verstandeserkenntnis charakterisiert Aristoteles [7]), indem er sie mit der Sinneswahrnehmung vergleicht: „αἴτιον δ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις, ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται. αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ· ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν.“ Der erste Vorzug des Verstandes ist der, daß er nicht vom Sinnesobjekt abhängig ist. Der zweite unterscheidende Vorzug des Verstandes ist der, daß er auf den Begriff der Dinge geht, während die sinnliche Erkenntnis sich auf das einzelne und Individuelle richtet, ohne dadurch aber zum allgemeinen Begriff

---

[5]) Aristoteles de an. III, 5, 430 a 22—23.

[6]) Rolfes' Übersetzung von Aristoteles' de anima.

[7]) Aristoteles de an. II, 5, 417 b 22—26.

geführt zu werden. Dasjenige, was der Verstand erkennt, ist die Form der Dinge, das Bleibende, Wesentliche und Notwendige, das Aristoteles [8]) den zufälligen Bestimmungen des Einzelwesens gegenüberstellt. So erfaßt der Verstand alles, auch was in der einzelnen Wahrnehmung nicht enthalten ist, weil es im Artbegriff enthlaten ist, der für alle Individuen einer und derselbe ist. Der Sinn aber faßt gerade die Unterschiede auf, die die einzelnen Individuen einer Art kennzeichnen, durch die das eine Individuum von dem andern derselben Art abweicht.

Eine wichtige Frage ist endlich die Frage nach dem Verhältnis des νοῦς zur ψυχή und mithin zum ganzen Körper. Sie zerfällt bei genauerem Hinsehen in zwei Fragen: eine rein psychologische und eine ins Gebiet der Erkenntnistheorie schlagende. Die erstere entsteht, sobald man bedenkt, daß der νοῦς substanziell von der übrigen Seele getrennt ist und doch mit ihr in Verbindung steht. Wie das zugeht, darüber läßt Aristoteles nichts verlauten. Offenbar will er die Frage ins erkenntnistheoretische Gebiet verschoben sehen. Sie würde dann mit der erkenntnistheoretischen Frage zusammenfallen und folgende Formulierung annehmen: Wie kann der leidenslose νοῦς im Erkenntnisprozeß Einwirkungen von seiten der ψυχή erleiden? Dieser offenbare Widerspruch soll durch den Begriff des νοῦς παθητικός gelöst werden, der die Vermittlung übernehmen muß. In dieser Rolle muß er einerseits als νοῦς leidenslos sein, andererseits die Eindrücke der Sinnlichkeit aufnehmen, also leiden. Man kann schon jetzt erkennen, daß die gegebene Schwierigkeit dadurch nicht beseitigt, sondern nur auf einen abstrakten Begriff hinausgeschoben ist, und daß dieser den Stempel der Zweideutigkeit tragen wird.

4. Die Objektivität des begrifflichen Denkens.

Der νοῦς, die Vernunft, ist nicht die Vernunft dieses oder jenes, sondern sie ist Vernunft überhaupt außer der Zeit und dem Raum. Sie ist unindividuell. Das Denken der Vernunft, das begriffliche Denken, hat daher nichts Subjektives. Es ist ganz objektiv: alles, was der Verstand erkennt, hat objektive Gültigkeit. Er kann die wirklichen Dinge in idealer Weise wiedererzeugen. Darum sind die allgemeinen

[8]) Aristoteles de an. III, 3, 427 a 17—21 und 427 b 6—8 und Anal. post. I, 24.

Begriffe keine Abstraktionen, sondern etwas Wesenhaftes, Reales, weshalb auch die Tierarten als real getrennte Gruppen erscheinen. Τὸ καθόλου = τὸ εἶδος. Das Allgemeine hat eine metaphysische Bedeutung: es ist auch Grund des Einzelnen, so daß Aristoteles sagen kann: „Dasselbe ist das Wissen des Wesens und das Wissen der Ursache."

Die Formen, die die sinnliche Welt zu dem machen, was sie ist, sind dieselben wie die Formen, die potentiell in unserem Verstande ruhen: Intelligentes und Intelligibles sind identisch. „ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν· πάντα γὰρ ἢ αἰσθητὰ τὰ ὄντα ἢ νοητά, ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως, ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά", sagt Aristoteles [9]) gegen das Ende seiner Schrift über die Seele. „ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος· ὥστε ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, καὶ ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν." Der Sinn dieser Stelle ist der folgende: die Hand ist das erste aller Werkzeuge, weil sie alle Werkzeuge hervorbringt. So bringt der Verstand alle Formen hervor. Die Formen sind also nicht schon im Verstande, sondern werden erst im Akte des Erkenntnis in idealer, oder wie die Schule redet, internationaler Weise in ihm erzeugt. Die Beschaffenheit des Verstandes ist hiernach reine Potentialität: die Dinge hat er nur dann, wenn er denkt, und auch nur in idealer Weise. Immer bleibt der νοῦς bei seiner Tätigkeit in sich reiner, mit keiner Materie vermischter Geist. Erst in dieser, das Objektive in seiner Allgemeinheit erfassenden Tätigkeit kommt er dazu, sich selbst zu denken, und gelangt so zur Erkenntnis seiner selbst. „καὶ αὐτὸς δὲ αὑτὸν τότε δύναται νοεῖν." [10]) Durch das Denken kommt der νοῦς also zu sich selbst zurück: Aristoteles erläutert diese Eigentümlichkeit des νοῦς unter anderem durch das Beispiel des Kreises. Er schreibt der denkenden Seele eine Kreisbewegung zu, zum Unterschied von der empfindenden Seele, die sich bloß passiv, empfangend verhält. Sich selbst kann der νοῦς also erst dann zum Gegenstande haben, wenn er durch Denken zu einem geistigen Besitz gelangt ist, „gleichsam zu einem geistigen Leib", wie Deinhardt [11]) sagt. Da der νοῦς nur die εἴδη erfaßt, während ihm die ὕλη unerkennbar ist, so muß offenbar eine Wesensverwandtschaft

[9]) Aristoteles de an. III, 8, 431 b 21—23 und 28—432 a 3.

[10]) Aristoteles de an. III, 4, 429 b 9.

[11]) Deinhardt, J. H., Der Begriff der Seele mit Rücksicht auf Aristoteles.

oder Gleichheit zwischen νοῦς und εἴδη bestehen. Die objektiven Prinzipien des Weltgeschehens und die subjektiven Prinzipien des Welterkennens sind gleichen Wesens. Da die den Dingen Wesen und Wirklichkeit gebenden Formen die Prinzipien der Dinge sind, der νοῦς diese aber in sich faßt und aus sich erzeugt, so ist er das Prinzip der Prinzipien. Er ist die Fähigkeit, alle Dinge zu begreifen, ohne eins derselben zu sein oder sich mit ihm zu vermischen. Er findet in den Formen nichts Fremdes, sondern seine eigenen Gedanken. „καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, sagt Aristoteles[12]), πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική, οὔτε ἐντελεχείᾳ, ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη." Durch den bildlichen Ausdruck „Ort der Formen" ist die Denkseele als Substanz bezeichnet, da sie nicht wie die sensitive Seele in der Materie subsistiere.

Aristoteles stellt sich in bewußten Gegensatz zu Plato. Während nach Plato alles Lernen Erinnerung an die der Seele angeborenen Begriffe ist, erwirbt die Seele nach Aristoteles die Begriffe lernend zum ersten Male, da sie vorher eine tabula rasa war. Dies meint Aristoteles[13]) auch, wenn er sagt: „τὸ μὲν πάσχειν κατὰ κοινόν τι διῄρηται πρότερον, ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον· ὅπερ συμβαίνει ἐπὶ τοῦ νοῦ." Durch den Vergleich mit der Schreibtafel soll illustriert werden, daß der νοῦς potentiell die Formen in sich enthält, der Wirklichkeit nach aber nicht. Und wenn der νοῦς als Form der Formen (εἶδος εἰδῶν) bezeichnet wird, so bedeutet das dasselbe, was auch durch den Vergleich mit der Hand als Werkzeug der Werkzeuge klargemacht werden soll.

5. Ποιητικόν und νοῦς παθητικός.

Im νοῦς sind ein potentielles und ein aktuelles Moment zu unterscheiden. Eins, das alles wird, und eins, das alles wirkt. Aristoteles stellt die Anlage oder Fähigkeit zu denken einer verwirklichenden Kraft gegenüber. Nur einmal spricht Aristoteles[14]) über diese Unterscheidung: ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει (τοῦτο δὲ ἅπαντα δυνάμει ἐκεῖνα), ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ

---

[12]) Aristoteles de an. III, 4, 429 a 27—29.

[13]) Aristoteles an. de III, 4, 429 b 29—430 a 2.

[14]) Aristoteles de an. III, 5, 430 a 10—19.

ποιητικόν, τῷ ποεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφοράς. καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίγνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα. καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης.“

Wir erfahren nicht viel Positives über die Unterscheidung von ποιητικόν und νοῦς παθητικός. Aristoteles sagt eigentlich nur, daß zwischen beiden dasselbe Verhältnis besteht, das er in seiner Metaphysik zwischen Stoff und Form konstatiert hat. Die Frage, wie die beiden Teile der denkenden Seele miteinander und mit den übrigen Seelenkräften im Menschen zusammenhängen, löst Aristoteles nicht, sondern versucht, sie durch sprachliche Bilder und Relationen zu beseitigen. So vergleicht er das ποιητικόν mit dem Licht, das die Farben aus potentiellen zu aktuellen macht. Mit diesem Vergleich erschöpft sich seine Beschreibung des ποιητικόν.

Wenn das Denken aus dem Zusammenwirken zweier Momente nach der Analogie von Stoff und Form erklärt werden soll, so ist es selbst weder Form- noch Stoffprinzip, sondern jedenfalls ein drittes, das Produkt dieser beiden. Es entspricht dem Einzelding, das auch keins von beiden ist, sondern aus der Vereinigung beider entsteht. Wenn der νοῦς παθητικός vom ποιητικόν affiziert wird, so entsteht aus ihrem Zusammenwirken der νοῦς ἐντελεχείᾳ, das wirkliche, aktuelle, realisierte Denken. Fassen wir jeden νοῦς mit Außerachtlassung alles Übrigen fest ins Auge. Wenn wir die Formel $\alpha + \delta = \omega$ auf den νοῦς anwenden und diesen mit N bezeichnen, so können wir analog der ersten Formel die folgende aufstellen: $N^\delta + N^\alpha = N^\omega$. Die Symbole werden uns zustatten kommen, wenn wir zur Erklärung und gleichzeitig zur Bekräftigung des über den νοῦς Gesagten die von Aristoteles selbst gemachten Vergleiche heranziehen. „Denn in gewisser Weise“, sagte er, „macht auch das Licht die Farben, die der Möglichkeit nach sind, zu wirklichen Farben“. Setzen wir für Farbe das Symbol X (χρῶμα), so haben wir hier demnach: $X^\delta + X^\alpha = X^\omega$, wo X^δ = die der Möglichkeit nach seienden Farben, X^α = das die Farben aktualisierende Licht und X^ω = die wirklichen Farben. Vergleichen wir noch die anderen Beispiele, die Aristoteles anführt, das Gleichnis mit der Schreibtafel und das mit der Hand, die aber nicht

dasselbe sagen, worauf Frohschammer[15]) hingewiesen hat. Mag Γ (γράμματα) die Schriftzüge bezeichnen und O (ὄργανον) das Werkzeug, so haben wir $\Gamma^\delta + \Gamma^\alpha = \Gamma^\omega$ und $O^\delta + O^\alpha = O^\omega$. Beim ersten Gleichnis ist Γ^δ = die Schreibtafel, die noch unbeschrieben ist, aber alle Schriftzüge aufnehmen kann, Γ^α = der Schreibende, der die in der Tafel liegenden Möglichkeiten realisiert, und Γ^ω = die wirklichen, realisierten Schriftzüge. Beim letzteren Gleichnis ist O^δ = alle die Werkzeuge, die die Hand zu schaffen und anzuwenden die Möglichkeit hat, die also gewissermaßen potentiell in der Hand ruhen; O^α = die Hand als realisierendes Subjekt, O^ω = die wirklichen Werkzeuge. Aus allen diesen Gleichnissen geht klar hervor, daß das wirkliche Denken, wie jedes wirkliche Ding, als ein Kompositum aus Materie und Form (σύνολον) aufzufassen ist. Beim Zeugungsakte der Gedanken spielt also der νοῦς παθητικός die stoffliche Rolle, das ποιητικόν die formende; der erstere ist die Mutter, das letztere der Vater der Gedanken.

Bei Aristoteles finden wir hierüber keine Klarheit. Was er gibt, ist alles eher als eine konsequente Durchführung seiner Idee. Von dem Bild, das sich Aristoteles von der Tätigkeit des Verstandes machte, finden wir in seinen Schriften hier und da nur skizzenhafte Umrisse, nach denen die Erben mit um so größerem Eifer Rekonstruktionen versucht haben. Es ist schwer zu sagen, ob Aristoteles sich über den Unterschied zwischen N^α und N^ω klar gewesen ist. Aber es ist anzunehmen, daß er doch an einen solchen gedacht hat. Wenigstens wird das durch eine Stelle der Schrift de anima nahegelegt: „τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἡ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐ χρόνῳ· ἀλλ' οὐχ ὅτε μὲν νοεῖ ὅτε δ' οὐ νοεῖ." Unter dem „wirklichen Wissen" kann er hier nicht das ποιητικόν verstanden haben. Denn warum sollte das potentielle Wissen, das Stoffprinzip der Erkenntnis, früher im denkenden Individuum sein als das Formprinzip derselben? Nein, das „wirkliche Wissen" entsteht aus der Vereinigung dieser beiden Prinzipien als ihr Resultat. Diese Stelle hat den Auslegern sehr viel Schwierigkeiten bereitet. Eine wirkliche Erklärung findet sich nur bei Brentano[16]) und

[15]) Frohschammer, Über die Prinzipien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der φαντασία in derselben. Kap. 7.

[16]) Brentano, Psychologie des Aristoteles.

Rolfes[17]): mit dem wirklichen Denken erreichen wir die Dinge selbst, indem wir die ganze intelligible Welt durch den Verstand aufnehmen und in idealer Weise wiedererzeugen. Das geschieht dadurch, daß der Verstand vom Vermögen zur Tätigkeit fortschreitet. Und die Potenz ist der Zeit nach früher als das Wirkliche, denn die Potenz wird durch das Wirkliche zur Wirklichkeit. Aber dieses Fortschreiten von der Potenz zum Wirklichen kann nicht bei allem Denken vorkommen. Es muß ein Denken geben, das reine Aktualität ist. Das ist das letzte Wirkliche, der göttliche Geist. Auf diesen würde sich dann also die Bestimmung beziehen, daß es unmöglich sei, daß er bald denke, bald nicht denke, und ebenso die Stellen der Metaphysik, wonach die Aktualisierung des Denkens seine Wesenheit ist[18]), und er sich immer jener Seligkeit des Denkens[19]) erfreut, die uns nur vorübergehend vergönnt ist. Richtig an dieser Erklärung ist, daß die Bestimmung des fortwährenden Denkens auf den νοῦς in seiner vollsten Entfaltung bezogen ist. Jedoch nicht klar wird es, warum das potentielle Wissen zeitlich früher ist als das wirkliche Wissen: die Potenz werde durch das Wirkliche zur Wirklichkeit, heißt es. Verständlich wird das erst, sobald der Unterschied zwischen einem Wirklichen vor seinem Wirken auf die Potenz und einem Wirklichen, das aus diesem Prozeß resultiert, durchgeführt wird. Es muß zwischen dem Wirklichen als α und als ω unterschieden werden. Daß N^{δ} zeitlich früher ist als N^{ω}, ist demnach ganz verständlich. Ihn aber für früher als N^{α} zu halten liegt kein Grund vor.

Aristoteles sagt an einer anderen Stelle[20]) noch einmal, das mögliche Wissen sei in dem einzelnen der Zeit nach früher und fügt dann hinzu: „. . . allgemein gesprochen aber auch nicht der Zeit nach. Denn alles Werdende ist aus einem in Wirklichkeit Seienden. Es zeigt sich aber, daß das sensible Objekt das Wahrnehmende aus einem Vermögenden zu einem Wirklichen macht. Denn es gibt im Wahrnehmenden kein Leiden und keine Veränderung.“ Wenn Aristoteles hier das mögliche Wissen einerseits der Zeit nach früher, andrerseits nicht früher als das wirkliche Wissen nennt, so muß er es im Geiste einmal dem N^{ω}, das andere Mal dem N^{α} gegenübergestellt haben.

[17]) Rolfes' Übersetzung von de anima, S. 179, Anm. 1.

[18]) Aristoteles Met. XII, 7, 1072 b 26.

[19]) Aristoteles Met. XII, 7, 1072 b 14 ff.

[20]) Aristoteles de an. III, 7,

Diese Deutung entfernt den Widerspruch, der in dieser Stelle zu liegen schien.

Aus den eben zitierten Worten des Aristoteles erfahren wir indirekt noch etwas über den νοῦς, nämlich durch den Vergleich desselben mit der Wahrnehmung. In der Wahrnehmung verhält sich die Seele bloß passiv. Der Sinn ist bloße Potenz. Damit der Sinn aus einem vermögenden zu einem wirklichen werde, bedarf er eines Anstoßes von außen. Dieser geht von dem sensiblen Objekt aus. Ganz anders der νοῦς. Er verhält sich in allen seinen Tätigkeiten produktiv, schöpferisch, selbstbestimmend, denn der Anstoß zu seiner Tätigkeit geht aus ihm selbst hervor. Das Denken vollzieht sich unabhängig von der Außenwelt, es ist nur aus dem νοῦς zu erklären, was wir symbolisch durch die Form ausdrückten: $N^{\delta} + N^{\alpha} = N^{\omega}$. Für die Wahrnehmung würde die Formel lauten: $A^{\delta} + A^{\alpha} = A^{\omega}$, wo A^{δ} = der Sinn, der potentiell alles Wahrnehmbare enthält, A^{α} = das sensible Objekt und A^{ω} = die wirkliche Wahrnehmung (αἴσθησις). Der νοῦς παθητικός verhält sich zum ποιητικόν wie der Sinn zum sensiblen Objekt, wofür das Symbol wäre: $N^{\delta} : N^{\alpha} = A^{\delta} : A^{\alpha}$.

6. Aristoteles als Rationalist.

Was wir über den νοῦς παθητικός wissen, ist alles nur Relatives. Über sein Wesen haben wir eigentlich noch nichts erfahren. Wir wissen, daß der νοῦς παθητικός die Möglichkeit alle Formen zu werden ist. Was ist denn nun der Möglichkeit nach alle Formen? Die tabula rasa, sagt Aristoteles einmal. Diese ist aber kein Nichts: aus nichts könnte nichts werden. Sie ist kein Nichtseiendes (μὴ ὄν), wie auch der Marmor als der Stoff zu einer Statue kein μὴ ὄν ist. Wie der Marmor eine potentielle Statue, so ist der N^{δ}, die tabula rasa, potentielles Wissen. Der Mormor wird zur Statue, wenn sich zu ihm die Form gesellt. Der νοῦς παθητικός ist also die Materie der Erkenntnis, das absolut Unindividualisierte, das, was jede Form annehmen kann, selbst aber keine bestimmte und dauernde Eigenschaft hat. Er ist darum dasjenige, was den Menschen zum Denken befähigt, die notwendige Bedingung zu allem begrifflichen Denken, kurz die Denkanlage. Das ποιητικόν, die tätige Kraft, ist der Anstoß, zur Bewegung, der Anlaß für die Erzeugung der Formen. Es ruft die im νοῦς παθητικός schlummernden Möglichkeiten ins Leben.

Wenn der νοῦς die εἴδη der Dinge denkt, dann existieren sie wirklich in ihm. Für sich existieren die Ideen nur im Denken. In der Natur existieren sie auch, aber verkörpert, in den sinnlichen Stoff gehüllt, deren Begriffe sie sind. Wenn wir die Ideen in unserm Gehirn erkennen, dann erkennen wir die εἴδη, die Formen der Dinge. Wenn wir diese erkennen, dann erkennen wir die Natur. Alle Erkenntnis liegt schon in uns parat.

Die körperlichen Dinge können keine Einwirkung auf den νοῦς ausüben. Sie können wohl die Wahrnehmung bewirken, den Gedanken aber nicht, da sie, wie Aristoteles es ausdrückt, nur potentiell, nicht aktuell intelligibel sind. Wenn man daher bedenkt, daß der Verstand die Begriffe nicht von außen in sich aufzunehmen braucht, sondern sie aus sich selbst entwickelt, indem er das Intelligible u n m i t t e l b a r ergreift, so leuchtet ein, daß für Aristoteles beim Denken der Begriffe kein Irrtum möglich ist.

Das werdende menschliche Denken kann nur aus dem ewigen göttlichen Denken als seiner letzten Ursache abgeleitet werden. Aristoteles ist Rationalist. Zu diesem Resultat muß man kommen, wenn man seine Lehre vom νοῦς konsequent zu Ende denkt. Aristoteles selbst hat das allem Anscheine nach nicht getan. Sonst wäre ihm eine positive Wertung der Sinneserkenntnis, der er eine ungeheure Bedeutung zumißt, nicht möglich gewesen.

7. A r i s t o t e l e s a l s E m p i r i k e r.

Beim Aufbauen seines Systems geht Aristoteles von einer Kritik der platonischen Philosophie aus. Der größte Vorwurf, den er Plato macht, ist der: Plato habe der Form eine vom Stoff getrennte Existenz zuerkannt; man dürfe sie nur in den einzelnen sinnlichen Dingen verwirklicht sehen. Nur diese Einzelwesen haben nach Aristoteles Realität im strengsten Sinne. Aus diesem Grunde ist ihm die Sinneswahrnehmung die Basis aller Erkenntnis: ohne sie könnte kein Gedanke zustande kommen[21]): „ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστι . . . καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενον μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι οὐδὲ ξυνίοι· ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.“ Immer

[21]) Aristoteles de an. III, 8, 432 a 2—10.

wieder betont er mit Nachdruck, daß der Verstand nicht ohne φαντάσματα und αἰσθήματα denken kann. Seine Tätigkeit ist von einer innern Anschauung begleitet: „τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει“ [22]). Die φαντάσματα leisten dem νοῦς denselben Dienst, wie die Zeichnungen dem Mathematiker. „διὸ οὐδέποτε, heißt es weiter, νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή.“ [23])

Aus den Sinneswahrnehmungen entstehen die Begriffe: „die Formen nun denkt der Verstand in den Phantasmen“. Und zwar gelangt der Mensch stufenweise von den einzelnen sinnlichen Eindrücken zu den allgemeinsten Begriffen — τὰ καθόλου. Aristoteles nennt diese auch τὸ ἓν παρὰ τὰ πολλά — das Eine, Wesentliche, Wahre neben den vielen sinnfälligen, unwesentlichen Eigenschaften, kurz das Wesen, den Kern der Sache. Um aber die Ideen aus den αἰσθήματα und φαντάσματα ans Tageslicht zu fördern, um also die Begriffe erst zu gewinnen und so das eigentliche Denken zu ermöglichen, bedarf es eines Prozesses, den Aristoteles ἀφαίρεσις (Abstraktion) nennt.

Somit hat Aristoteles auf die Frage, woher die Erkenntnis stamme, geantwortet: aus der Sinneswahrnehmung. Er ist also Empiriker.

Wie sich dieses Resultat zu dem des vorigen Kapitels verhält, soll im folgenden erörtert werden.

8. Die Zweideutigkeit des Begriffes νοῦς παθητικός.

Frohschammer [24]) sagt mit Recht, der νοῦς dürfe nicht als ein Spiegel des Universums wie die Leibnizschen Monaden angesehen werden; da Aristoteles auf empirische Forschung dringe und viel zu sehr die αἰσθήματα der sinnlichen Wahrnehmung und die φαντάσματα der Einbildungskraft betone. Hiermit ist auf die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand gedeutet, die wir in den beiden vorigen Kapiteln konstatierten: trotzdem die Tätigkeit des νοῦς sich in ihm selbst vollzieht, steht er doch in Abhängigkeit von den Sinnen. Darum konnte Aristoteles auch gleichzeitig als Rationalist und Empiriker erscheinen.

Aristoteles nennt zwei Quellen der Erkenntnis: den Verstand und die Sinne. Der νοῦς παθητικός soll die Brücke von einer Erkenntnis-

[22]) Aristoteles de an. III, 7, 431 a 14, 15.
[23]) Aristoteles de an. III, 7, 431 a 16, 17.
[24]) Frohschammer a. a. O.

art zur andern bauen. Wenn ihm dies gelungen wäre, so hätte Aristoteles den Gegensatz von Rationalismus und Empirismus überwunden. Daß sein Versuch gescheitert ist, sagt uns der Begriff des νοῦς παθητικός.

Für den Rationalisten Asistoteles ist der νοῦς παθητικός der noch nicht realisierte νοῦς; sein Wesen ist reine Potentialität. Er ist getrennt und leidenslos und darum notwendigerweise unsterblich. Da der Erkenntnisprozeß sich immanent dem νοῦς vollzieht, indem dieser seine Begriffe aus sich selbst entwickelt, so muß der νοῦς παθητικός alle Erkenntnis potentiell enthalten. In ihm, als der Denkanlage des Menschen, sind alle Begriffe vorgebildet, und es bedarf zu seiner Aktualisierung keines Anstoßes von außen durch die Sinne, sondern bloß der Einwirkung des ποιητικόν. Die Sinneswahrnehmung ist überflüssig. Der νοῦς παθητικός des Rationalisten Aristoteles hat mit der Sinnlichkeit nichts zu tun.

Für den Empiriker Aristoteles ist das Wesen des νοῦς παθητικός Leiden, und zwar ein Leiden durch die Sinnlichkeit, was dem Charaktes des νοῦς strikt widerspricht. Das Leiden des νοῦς παθητικός kann nur dahin bestimmt werden, daß dieser ein Produkt der Sinnlichkeit ist, da die Begriffe für den Empiriker Aristoteles nur aus den sinnlichen Vorstellungen entstehen können. Der νοῦς παθητικός ist daher als die Gesamtheit der φαντάσματα und αἰσθήματα anzusehen, durch welche dem ποιητικόν als dem alleinigen νοῦς das wahre Wesen der Dinge zugeführt wird. Der νοῦς παθητικός des Empirikers Aristoteles ist gar kein νοῦς. Ein νοῦς παθητικός aber, der die εἴδη potentiell enthielte, der also νοῦς δυνάμει, immanente Denkanlage wäre, erweist sich als überflüssig. Der Empiriker Aristoteles kommt ohne ihn aus.

Dem Rationalisten zeigt sich der νοῦς παθητικός als dem spontanen Element der Seele zugewandt, dem Empiriker als dem rezeptiven zugewandt. Sein Begriff ist kein eindeutiger, und die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand bleibt unausgefüllt.

9. Das diskursive Denken und die verschiedenen Stufen der Aktualität des Denkens.

Nachdem Aristoteles von der Wahrnehmung und dem reinen begrifflichen Denken gesprochen hat, die beide objektive Wahrheit be-

sitzen, kommt er auf das diskursive Denken zu sprechen: 1. ist es vom begrifflichen Denken und von der Wahrnehmung verschieden, 2. kommt ihm keine Objektivtiät zu, und 3. findet es sich nur da, wo es auch Begriffsvermögen gibt, ist also durch den νοῦς bedingt.

Es ist mehrfach versucht worden, die Tätigkeit des διανοεῖσθαι zu erklären. Rolfes bezeichnet als Subjekt des διανοεῖσθαι den νοῦς παθητικός, den Aristoteles korruptibel nennt. Rolfes versteht darunter aber nicht dasselbe wie wir, nämlich den potentellen νοῦς, der der Aktualisierung harrt, sondern etwas ganz anderes, ohne jedoch über sein Wesen ins Klare zu kommen. Jenen nennt er νοῦς δυνάμει. Ähnlich verhält sich Brentano zu der Frage. Einen andern Versuch finden wir bei Frohschammer. Auch der ist unzulänglich. Das Organ des diskursiven Denkens, des διανοεῖσθαι, der ὑπόληψις und der δόξα ist nach Frohschammer der νοῦς. Jedoch besteht dieser nicht auf seiner Erklärung, da er meint, Aristoteles spreche dem νοῦς diese Fähigkeiten doch wieder ab und erkenne ihm nur das νοεῖν und θεωρεῖν, die Erkenntnis des Allgemeinen, der Prinzipien und Grundaxiome zu.

Am meisten befriedigt die Lösung, die Michaelis[25]) vorschlägt. Er hält das diskursive Denken für eine niedere Stufe der Erkenntnis, die durch νοῦς und ψυχή gemeinsam zustande gebracht wird. Über das Zusammenwirken dieser beiden können wir uns aber kein rechtes Bild machen, es sei denn, daß man hier an den νοῦς παθητικός denkt.

Wenn dies, wie wir sahen, auch kein eindeutiger Begriff ist, so lag es doch zweifellos in der Absicht des Aristoteles, den νοῦς παθητικός als Vermittler auftreten zu lassen. In dem Fall ist es leicht zu erraten, daß wir es hier mit noch nicht vollständig realisiertem Denken, mit verschiedenen früheren Stufen der Aktualität des νοῦς zu tun haben. Wir müssen uns das διανοεῖσθαι also als eine Funktion des νοῦς denken, der noch nicht zur vollen Entfaltung gelangt ist. Erst nach Maß der Durchdringung von N^{δ} und N^{a} arbeitet sich aus dem diskursiven Denken das begriffliche, objektive heraus, bis es endlich im N^{ω} zum reinen Denken der Prinzipien wird, das dem Menschen die Seligkeit verschafft.

[25]) Michaelis, Zur aristotelischen Lehre vom νοῦς.

10. Schluß.

Obgleich Aristoteles bei der Darstellung seiner Lehre vom νοῦς παθητικός nur einige wenige Linien mit fester Hand gezogen hat, während andere Ausführungen unsicher und verschwommen sind, so ließ sich eine Rekonstruktion dieser Lehre aus dem Geiste der aristotelischen Philosophie doch recht gut ausführen. Hat sich dabei auch der Begriff des νοῦς παθητικός als ein lebensunfähiges Zwittergeschöpf erwiesen, muß auch ferner diese Lehre doch nur als eine Hypothese, die sich auf zwei weitere Hypothesen, die Begriffe „Stoff" und „Form", stützt, angesehen werden, so bleibt dieser Versuch, den Erkenntnisprozeß zu erklären, nichtsdestoweniger bewunderungswürdig.

Der größte Vorwurf, den wir Aristoteles zu machen hätten, wäre der, daß sich die Einheit des Seelenlebens nach ihm schwerlich aufrecht erhalten läßt. Der νοῦς ist ein selbständiges Wesen von eigenem Substrat, und doch ist er nur ein Teil, eine Kraft der Seele. Er ist unser, und doch ist er ein heterogenes Element, etwas Göttliches. Auch wir sprechen ja von einem göttlichen Funken in uns, den wir auf die Tiere nicht ausdehnen. Bei so heterogenen Seelenbestandteilen, wie wir sie im Menschen finden, läßt es sich schwer angeben, wo der Schwerpunkt des Seelenlebens, der Persönlichkeit, liegt. Zeller läßt diese Frage offen. Rolfes bemüht sich zu zeigen, daß die Seele ein Ganzes ist, indem er zu beweisen versucht, daß auch der νοῦς Form des Leibes ist. Am meisten Recht hat wohl Teichmüller, wenn er sagt, es fehle bei Aristoteles jede Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Kräften, er verstehe zu scheiden, aber nicht zu verknüpfen und nicht aus der Einheit zu entwickeln. Trotz seines κοινὸν αἰσθητήριον fehle ihm doch wieder der Begriff der Seele als der einheitlichen, alles durchdringenden Kraft. „Man kann höchstens sagen, daß er in seiner Psychologie durch den Begriff der Einheit der Seele diesen Schwierigkeiten abhelfen wollte, weil er sie fühlte. Daß ihm dies gelungen wäre, können wir aber nicht behaupten. ... Es fehlt dem Aristoteles der Begriff des Ich als einer Einheit."

Man hat bei der aristotelischen Lehre vom Erkenntnisprozeß das Empfinden, daß es sich hier nicht (und das mag auch die Ursache sein, warum die νοῦς-παθητικός-Lehre scheiterte) um eine einheitliche,

organische Weltanschauung handelt. Aristoteles hat seine Meinung über die uns interessierende Frage nicht aus sich selbst geschöpft, sondern durch einen Kompromiß zwischen platonischem Rationalismus und sophistischem Empirismus gebildet. Er hat zwei heterogene Elemente zusammengeschweißt, aber eben nur zusammengeschweißt und nicht zu einer inneren Einheit gebracht. Aristoteles dokumentiert hiermit das Unvermögen des Dogmatikers, eine kritische Aufgabe zu lösen.

XXI.

Kants Kritik der reinen Vernunft und die Geschichte der Philosophie.

Von

Dr. **Heinrich Romundt**, Dresden-Plauen.

I.

Bisher ist noch immer nicht hinlänglich beachtet worden, daß Kants Kritik der reinen Vernunft von 1781 — und ähnliches gilt von den sie in wichtigen Hauptstücken weiter ausführenden oder erheblich ergänzenden Kritiken von 1788 und 1790, der der praktischen Vernunft und derjenigen der Urteilskraft — von Kant selbst unterschieden wird von dem durch sie erst beabsichtigten und vorbereiteten Gebäude allgemein menschlichen Denkens und Philosophierens. So wohl am deutlichsten 1791 in der Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitz und Wolf im vorletzten Absatz in den Worten, die von ihm begründete kritische Metaphysik sei „nur die Idee einer Wissenschaft als System, welches n a c h Vollendung der Kritik der reinen Vernunft aufgebaut werden kann und soll". Dazu sei „nunmehr der Bauzeug zusamt der Vorzeichnung" — was zwar sicher nicht wenig, aber doch lange noch nicht alles ist, was not tut — „vorhanden".

Das hier von Kant Unterschiedene aber, bloße Vorbereitung, wenn auch ausführlichste, ja gerade solche, und der Bau selbst, ist auch notwendigerweise für ein sehr verschiedenes Publikum bestimmt: die in der Vernunftkritik gelieferte Vorarbeit, kurz, für Architekten oder Baumeister, das zu errichtende Wohnhaus der Philosophie selbst aber — Kant nannte es 1781 im Eingang der Methodenlehre ein Wohnhaus „gerade geräumig und hoch genug zu unseren Geschäften auf der

Ebene der Erfahrung" — für wohnungsbedürftige Menschen aller Stände.

Dieses Gebäude selber kann auch kurz beschrieben werden als eine Vergegenwärtigung und Begründung von der uns Menschen möglichen Gewißheit zunächst und zuerst über und für das uns zugängliche Wissen, dessen mögliche Ausdehnung wie auch Grenzen, danach aber auch über Fühlen, Wollen und Glauben und ihre unabänderlichen, obzwar im Drange des Tages und des Lebens leicht überschrittenen Normen. Es ist, kurz, eine Aufklärung über Gesetze, die nicht bloß von Menschen, sondern, wir können nicht anders sagen, von der Natur selbst für menschliches Verhalten in jeder möglichen Hinsicht gegeben sind.

Man braucht nun Wissen, Fühlen, Wollen und Glauben nur zu nennen und sich auch bloß flüchtig zu vergegenwärtigen, um sofort inne zu werden, daß diese menschlichen Lebensäußerungen und -betätigungen zwar alle gewiß stets auch ein Denken enthalten, aber doch durchaus nicht, ganz besonders nicht die ersten drei: Wissen, Fühlen, Wollen, einzig und allein Denken sind. Danach ist ohne Zweifel schon von der Kritik der reinen Vernunft, dem grundlegenden Werke für alle vier Lebensregungen miteinander, zunächst aber insbesondere für das Verlangen nach Wissen, eine Beziehung zu erwarten auf noch ganz anderes als Denken und bloße „reine Vernunft".

Diese Beziehung findet sich auch, man darf sagen: auf jeder Seite des in der ersten Auflage 856 Seiten zählenden Buches von 1781, ausgedrückt. Sie ist aber trotzdem, freilich nicht ganz ohne Verschulden von Kants Art der Darstellung, von Anfang an viel zu wenig beachtet worden.

Ja, sie wurde sogar bald, noch zu Kants Lebzeiten und auch nicht ohne seinen lebhaften, selbst öffentlichen, zunächst indessen völlig vergeblichen Widerspruch, von Kants berühmtem Jünger J. G. Fichte in Jena zum unsäglichen Schaden und Verderb von des ersteren großem Vorhaben, das dadurch in sein gerades Gegenteil verkehrt ward, mit einem wohl nie zuvor im allgemeinen Denken und Philosophieren auf Erden erlebten Radikalismus ganz und gar ausgeschieden. Eine der seltsamsten Begebenheiten in der Geschichte des menschlichen Denkens, von ihrer Verderblichkeit abgesehen!

Wie wichtig die Benutzung dieses „Anderen" — wir wollen es zunächst bei dieser alten bis auf Plato zurückzuverfolgenden Bezeich-

nung des zweiten von Fichte ausgestoßenen Bestandteils belassen — für eine allgemeiner verständliche und zugängliche Darstellung von Kants Werk und damit für dessen sehr zu wünschende endliche größere Wirksamkeit werden kann, ist schon seit längerer Zeit wiederholt und in zahlreichen Beispielen vom Verfasser dieses Aufsatzes gezeigt worden.

Davon jedoch soll heute nicht wieder die Rede sein, sondern allein von dem Verhältnis von Kants Vorarbeit, der Vorbereitung einer endlich dauerfähigen gründlichen Philosophie zu dem ersten Rohprodukt eben derselben beiden Faktoren, die mit Notwendigkeit den Gegenstand seiner prüfenden Vorüberlegung bildeten. Ein solches erstes Produkt liegt für die mehr westliche Erdhälfte vor in der Geschichte der Philosophie des Abendlandes von Thales an um etwa 585 v. Chr., in welches Jahr die angeblich von Thales vorhergesagte Sonnenfinsternis gesetzt wird.

Nach den vorhergehenden Darlegungen wird man erwarten, daß dies das Verhältnis von einem Ideal oder doch einer Vorzeichnung zu einem voraussichtlich sehr viel weniger Idealischen, ja von dort aus angesehen vielleicht in mancher Hinsicht Mangel- und Fehlerhaften sein wird.

Ein dementsprechendes Urteil für die ganze und einzige Meinung des kritischen Philosophen selbst über die Geschichte der Philosophie und also deren nicht hohe Schätzung, um nicht zu sagen: Geringschätzung, als sein ausschließliches Verhalten zu ihr anzusehen, kann auch wohl Kants Wort in dem letzten Abschnitt seiner Kritik von 1781, dem über „die Geschichte der reinen Vernunft“, S. 642[1]) veranlassen. Es ist der Satz, daß ein flüchtiger Blick auf das Ganze der bisherigen Bearbeitungen seinem Auge „zwar Gebäude, aber nur in Ruinen“ vorstelle. An solcher Ansicht aber werden wir verhindert durch eine Äußerung schon im vorhergehenden Abschnitt der Kritik, dem über „die Architektonik der reinen Vernunft“ S. 630. Denn hiernach soll eine „Architektonik alles menschlichen Wissens“, welche auch ein vollständiges naturgemäß aufgebautes System von nicht nur formaler, sondern auch materialer Art heißen darf, „aus Ruinen eingefallener alter Gebäude genommen werden“ können. Läßt aber das

[1]) Kants Schriften werden möglichst nach der zugänglichsten Ausgabe in Reclams Universalbibliothek angeführt.

nicht erkennen, daß der Urheber dieses Satzes vielmehr Brauchbarkeit der Geschichte und der von ihr zurückgelassenen „Ruinen", wie es allerdings auch hier heißt, für einen standhaltenden und bleibenden Bau annahm?

Die letztere Äußerung Kants bestätigt nur den Eindruck jeder gründlicheren Beschäftigung mit ihm und seinem Werke: daß nämlich der kritische Philosoph nichts weniger als ein Himmelsstürmer war. Vielmehr erscheint er uns stets und einzig als ein Mann von größter Gelassenheit, der bei allem entschiedenen Eintreten für ein Höchstes und fürs Ideal doch auch schon für bloße ernsthafte Annäherungen daran empfänglich und dankbar war und der selbst geringe Beiträge zur Verwirklichung von Großem nicht verschmäht wissen wollte.

II.

Eins jedoch ist bei der soeben erwähnten Verwendung von Geschichte der Philosophie von vornherein zuzugeben: bei ihr wird in jedem Fall, sei es auch nur durch Abstreifen der natürlichen Leidenschaft und Liebhaberei des schaffenden, philosophierenden Menschen, nicht völlig dasselbe herauskommen, wie in dem lediglich natürlichen Gange der Entwicklung der Philosophie von Thales an bis auf Eduard von Hartmann etwa und Friedrich Nietzsche in Deutschland vorliegt. Denn dieses Vorliegende ist stets ein mehr oder weniger Fragwürdiges und Menschlich-Gebrechliches, nicht aber, worauf doch die Vorarbeit einer Prüfung menschlicher Baumittel von jeder Gattung ausgeht: eine Art von völlig affektfreiem und darum objektivem Ideal- und Musterbau im Ganzen wie in allen Teilen. Ganz ohne Änderung, und sei sie auch von bloß formaler Natur, der aus der Geschichte zu entnehmenden Bruchstücke wird es da schwerlich jemals abgehen.

Indessen liegt in der letzten Kantischen Äußerung über die Vergangenheit des Philosophierens immerhin das Zugeständnis, daß man eine Vorgeschichte auch von einem letzten dauerfähigen kritischen System bereits in der Geschichte der Philosophie zu erwarten habe. Damit Kant die Geschichte der Philosophie so als eine Vorgeschichte seiner eigenen Bestrebungen mit gutem Grunde ansehen konnte, scheint freilich nötig zu sein, daß wir von ihm annehmen, er habe die betreffende Geschichte besser gekannt, als man öfter, ja wohl gemeiniglich von ihm angenommen hat. Ist doch sein Ansehen in dieser

Hinsicht nicht das allerbeste und lange nicht seinem Namen in anderen Beziehungen gleich.

Vermutlich zwar hat unserem Philosophen diesen Ruf als eine Art von Rache oder Strafe zunächst eine etwas bittere Äußerung im Eingange der „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", von 1783 (S. 29) zugezogen. Hier nämlich meinte Kant und zumal von der Vertretung der Philosophie an den Universitäten der christlichen Ära gewiß nicht ohne Grund: es gebe „Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie, der alten sowohl als neuen, selbst ihre Philosophie" sei; „für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben", fährt er fort und begründet diese Abweisung zutreffend mit der Bemerkung, daß bloße Historiker des Faches „warten müssen, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben". Alsdann werde „an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben".

Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese freilich etwas gereizt klingende Verweisung der Geschichte der Philosophie an die zweite Stelle bei denen, die ihr den ersten Platz wahren möchten, dazu beigetragen, wenn nicht gar den ersten Anstoß gegeben hat, dem Begründer der kritischen Philosophie als Kenner der vor- und unkritischen, d. h. der ganzen bisherigen Geschichte der Philosophie, einen schlechten Namen zu machen, einen schlechteren, dürfen wir hinzusetzen, als er verdient. Zwar mag begründet sein, was Paulsen, Immanuel Kant, S. 68 meint, Kant habe auf philosophischem Gebiet nicht viel und nicht mit hingebender Aufmerksamkeit gelesen. Aber dabei ist doch richtig, daß z. B. der Abriß der Geschichte der Philosophie in Kants Logik, wie auch immer die Urteile über die Systeme, die doch nicht bei jedem das gleiche Quantum an Lektüre zur unentbehrlichen Voraussetzung haben, zustande gekommen sein mögen, den Mann von Fach und den Meister bekunden.

Sicher zwar stand für Kant, wie schon das aus den Prolegomena Angeführte beweist, Geschichte der Philosophie und Förderung der Kenntnis von dieser Vergangenheit nicht obenan für das, was ihm in der Angelegenheit des allgemeinen Denkens überhaupt und zumal damals notwendig erschien. Zu oberst tat not und erschien als sein Beruf, zu einem Neubau für die Jahrtausende, ja für die ganze Zukunft der Menschheit sicheren Grund zu legen. Eben darum konnte

er die Konservierung von bloßen Ruinen, die ja zwar einst dem gleichen Endzweck hatten dienen sollen, nicht mit demselben Grade der Schätzung ansehen wie diejenigen Gelehrten, „denen die Geschichte der Philosophie selbst ihre Philosophie ist".

Daß er aber darum nicht schon die Vergangenheit, die doch auch Vorstufe seiner eigenen Lebensbemühung war, gering schätzte, wird schon durch die unter I erwähnte Aufgabe bewiesen, die er der Verwendung früherer Leistungen für den Zweck zusprach, sein Werk der Reform der Philosophie dereinst zu vollenden.

III.

Nach dem bisher Erwähnten jedoch würde noch kein Anlaß sein, besonders von Geschichte der Philosophie bei Kant und gar von Verdiensten dieses Denkers auch um sie zu handeln. Auch davon ist kein Aufheben zu machen, daß in der Kritik der reinen Vernunft mit Aufstellung und Begründung des letzten entscheidenden Gesetzes für alle theoretische Forschung, voran die Naturwissenschaft, die unerläßliche einschränkende Bedingung auch für alle Verfasser von Geschichte der Philosophie aufgestellt ward. Ist doch diese Einschränkung schon seit dem dritten Aphorismus in Bacos Novum organon und dessen Satz „natura non nisi parendo vincitur", nach dem also die „Natur allein durch Gehorsam besiegt wird" oder, anders ausgedrückt, alle Behauptungen über Wirklichkeit und Welt die Probe der Erfahrung und ihrer unmittelbaren oder mittelbaren Bestätigung müssen bestehen können, nicht mehr unbekannt.

Dazu aber erstreckt diese natürliche Bedingung und auch Einschränkung alles Wissens sich so allgemein auf alle und jede mögliche theoretische Forschung und Wissenschaft, daß es nicht angeht, ihretwegen ein einzelnes Gebiet der Erfahrung wie etwa die Auf- und Auseinanderfolge von Systemen der Philosophie namhaft zu machen. Mag doch dieser Teil der Geschichte sogar dem Vertreter und Verfechter jenes allgemeinsten Gesetzes für alle theoretische Forschung überhaupt gleichgültig und auch unbekannt sein, welches beides man ja gerade, wenn auch mit Unrecht, von Kant angenommen hat.

Verändert ist die Lage allererst durch eine Veröffentlichung von Rudolf Reicke in der Altpreußischen Monatsschrift von 1894, Neue Folge 31, unter der Überschrift „Lose Blätter aus Kants Nachlaß". Auf einem dieser Blätter nämlich, deren Aufbewahrung bis heute und

damit andauernde Benutzbarkeit einem glücklichen Zufall verdankt wird, findet sich ein deutlicher Wink für die Behandlung und Bearbeitung gerade der Geschichte der Philosophie. Dieser Wink berechtigt uns nun nicht nur zu der Überschrift dieses Aufsatzes, sondern ermöglicht und verlangt auch eine Untersuchung und genauere Feststellung des darin allgemein angedeuteten Verhältnisses.

Zwar hat der dort ausgesprochene Gedanke selbst zur Voraussetzung seiner Möglichkeit nicht etwa schon durchaus Kants Vorbereitung einer Erneuerung der gesamten Philosophie in seiner Kritik. Denn er ist begründet — und das kann auch nicht anders sein, wenn er wahr ist — schon in der Natur der Philosophie, speziell des Hauptteils dieser, der Metaphysik, als eines allgemeinen Denkens über alle Dinge überhaupt, insbesondere über deren Ursachen. Demnach gehört er bereits der Natur des Menschen selbst in ihrem Verhältnis zu den Dingen an. Von Kant konnte dieser Gedanke aber endlich über die sehr vage Unbestimmtheit, die freilich schon immer für ihn möglich war, ihn jedoch auch fast wertlos, weil unbrauchbar machte, hinausgebracht werden. Dies ist dem Licht zu verdanken, das an Funken, die des scharfsinnigen David Hume Zweifel an einer altherkömmlichen ersten Behandlung jenes Denkens schlugen, anzuzünden unserem deutschen Denker gelang, und das letzterer dann für die Menschheit in der Kritik der reinen Vernunft 1781 auch in der Öffentlichkeit aufgesteckt hat.

Denn die äußerste Einseitigkeit des in der englischen Erfahrungsphilosophie, die von Baco von Verulam ausgegangen und danach von Locke und Berkeley immer mehr vereinseitigt war, hergekommenen letzten Ausläufers dieser Philosophie, des Schotten Hume, ließ bloßes reines allgemeines Denken, das von einzelnen Empfindungen und Erfahrungen irgend unabhängig wäre, überhaupt nicht zu. Eben dadurch aber fand sich das nicht weniger behutsame, zugleich aber weit weniger einseitige, vielmehr sogar allseitige Nachdenken Kants zur Entdeckung der von Hume völlig ausgeschlossenen reinen Vernunft zunächst in einem einzelnen Teilstück von dessen allgemeinerer Zweifellehre, danach aber in ihrem ganzen natürlichen Umfange aufgerufen und selbst befähigt. Und nicht allein zu solcher Entdeckung, sondern zugleich auch — ein noch Wichtigeres! — zur Bestimmung des rechten fruchtbringenden Gebrauchs desselben Vermögens in allen möglichen Hinsichten, nicht nur wie zwar zunächst 1781 in theoretischer, sondern

auch danach 1788, 1790 und 1793 in praktischer, ästhetischer und auch religiöser. Auf solche Würdigung weist ja schon der Titel der ersten Kritik hin als einer Kritik, d. h. doch Würdigung, der reinen Vernunft.

Die Vergegenwärtigung der bis dahin zwar, man darf sagen, ununterbrochen, auch im Traume, benutzten und dabei doch geradezu keinem Menschen in ihrer Reinheit bekannten Kraft in ihrem ganzen Umfange wie auch innerhalb der Bedingungen ihrer gesetzmäßigen und fruchtbaren Anwendung mußte aber unseren Philosophen endlich auch für die bisherige und sogar auch die zukünftige Geschichte der Philosophie auf Erden einen bestimmten Gang der Entwicklung als notwendig und unvermeidlich vorwegnehmen lassen. Und zwar gerade deshalb, weil er von Humes allerdings sehr übertriebener Einschränkung jenes Vermögens herkam und dieser Einschränkung durch Empfindung und Erfahrung auch, soweit sie begründet und berechtigt ist, standhaft treu blieb.

Denn die Vergegenwärtigung solcher reinen Vernunft als allgemeinen Menschenvermögens mußte ihn gerade in diesem Falle als Nächstes und E r s t e s in Wirklichkeit und Geschichte bei Menschen erwarten lassen das Bewußtsein eines Vermögens, das sich auf alles mögliche Gegebene der Empfindung und Erfahrung richte. Etwa nur, um solche Natur ganz mit dem Denken und Sinnen zu umfassen? Nicht dies allein. Es liegt darin sogar die Meinung eben derselben Inhaber, alles mögliche Gegebene noch unendlich überschreiten zu können bis zu allerletzten nicht mehr zu gebenden Dingen hin, die trotzdem vorhanden seien und die nach Worten Kants von 1788 gegen Ende seiner zweiten Kritik (R. S. 160) auch „keine Sophisterei der Überzeugung selbst des gemeinsten Menschen entreißen wird."

Bei der Lage ebendesselben Denkens aber innerhalb einer Erfahrungswelt und Natur, in der es sich vorfindet, und in die den Menschen wie in ein Gefängnis einzusperren ja Humes tatsächliches Bemühen war, mußte unserem deutschen Entdecker reinen Vernunftvermögens nun sich aufdrängen, daß für die Geschichte dieses Denkens in der Philosophie noch eine z w e i t e Stufe zu erwarten sei. Diese besteht in einer ebenso unausbleiblichen Auflehnung des in Empfindung und Erfahrung zu Gebenden und zumal der einseitigeren Freunde und Anwälte dieses letzteren gegen jenes erste Überschreiten. Von diesem Widerstand ist zu vermuten, daß er mehr und mehr zunehme, je

reicher sich das Material der Erfahrung an neuen Erwerbungen in seinem Gebiete und also an Früchten erweist, gegenüber zumal einer immer gleichbleibenden Frucht- und Ergebnislosigkeit zusammen mit sich nie mindernder Unbeweisbarkeit desjenigen, was mit und in jenem anfänglichen Überschreiten behauptet wird.

Für den, der diese beiden ersten Stufen des allgemeinen Denkens unbefangen erwägt und vergleicht, ergibt sich nun aber noch ein Drittes und Letztes als unerläßliche Notwendigkeit: daß nämlich noch eine oberste Stufe betreten wird. Von dieser letzten Station zuerst ist wirklich Wichtiges und Wertvolles zu erhoffen, weil durch deren Erreichen nunmehr aus vorher nicht weniger Schädlichem als zwar in anderer Hinsicht Nützlichem — was beides genauer erst später erhellen kann — ein allein und wahrhaft sowie in allerweitesten Kreisen, viel weiteren als auf den beiden ersten Stufen, Ersprießliches zu entwickeln sich anschickt.

Es ist hiermit hingewiesen auf die Möglichkeit eines d r i t t e n und endgültigen Verhaltens des Menschen in jeder möglichen Beziehung, das auf einer besonnenen ruhigen Auseinandersetzung der beiden ersten Schritte gegeneinander sowohl nach Rechten wie auch nach Pflichten beruht.

Dieses dritte Stadium allererst in seiner Verbindung von möglichster gebotener Behutsamkeit mit verantwortungsfähiger Kühnheit entspricht völlig der wirklichen bleibenden Stellung des Menschen in der Natur. Von eben dieser letzten Stufe aber gilt auch erst, daß gründliche Selbsterkenntnis des Menschen nach seinem ganzen Vermögen, die beim ersten, leicht verwegenen, ja tollkühnen Darauflosbehaupten durchaus unterblieb und auch noch beim zunächst folgenden leicht etwas weichlichen zagenden Zweifeln als umständlich und beschwerlich gar zu gern unterlassen wird, nunmehr die bleibende Voraussetzung und Einleitung alles Philosophierens ausmacht. Dieser Satz wird bestätigt durch das Beispiel Kants, der zuerst diese dritte Stufe mit Entschiedenheit betrat.

Über diese d r e i natürlichen Schritte der Metaphysik, wie das allgemeine Denken über Dinge überhaupt nach seinem abschließenden und wichtigsten sich über alle mögliche Erfahrung weit erhebenden Teile von altersher genannt ist, hat nun Kant in denjenigen Arbeiten, die in seinen gesammelten Werken veröffentlicht sind, sich eingehender wohl nur ein einziges Mal geäußert. Allein nämlich in der nicht ein-

gereichten und erst in Kants Todesjahr 1804 von Rink herausgegebenen Preisschrift für 1791 über „Die Fortschritte der Metaphysik in Deutschland seit Leibnitz und Wolf". Hier finden wir auch bemerkt, daß der erste Schritt (der Dogmatismus) — z. B. in Griechenland bei Thales und Nachfolgern — „mit völliger Zuversicht" geschah, daß der zweite (der Skeptizismus) leider gewöhnlich — wie z. B. auch heute wieder, sogar in besonders hohem Grade — der Gründlichkeit entbehrte und deshalb „der Zustand der Metaphysik" danach „viele Zeitalter hindurch schwankend sein" konnte.

In den „Sämtlichen Werken" Kants aber findet sich noch gar nicht die nach der Preisschrift zwar naheliegende und auch durchaus nicht schwere Anwendung jener Erkenntnis von den drei Stufen auf die Geschichte der Philosophie überhaupt. Von Kants wirklichem Bemühen auch in dieser Hinsicht würden wir daher nicht wissen ohne die von Reicke am angegebenen Orte veröffentlichte Aufzeichnung. Daß diese aus den ersten neunziger Jahren stamme, schließt schon Reicke aus der mitten in dem Blatt, auf dem sie steht, der unbeschriebenen Hälfte eines Briefes, gemachten Eintragung des Namens eines Theologiestudenten „Franz aus Schlesien", vermutlich eines Hörers von Kant. Ja Reicke deutet schon vorher, Seite 579, gelegentlich einer später zu erwähnenden Aufzeichnung an, daß sie wohl zu den Vorstudien des Philosophen für eben jene Preisschrift von 1791 gehöre.

Die Notiz enthält nun zwar jenes Gesetz der drei Stufen, Kants Entdeckung, nicht mehr, wohl aber das, was dessen Anwendung auf den wirklichen Gang der Geschichte der Philosophie notwendig vorauszuschicken ist, nämlich die Begründung der Möglichkeit, Geschichte der Philosophie und ihren Gang vorwegzunehmen, woraus dann weiter gerade die Anwendbarkeit jenes Gesetzes der drei Stufen auf noch unbekannte Wirklichkeit mit Notwendigkeit folgt.

Die am angegebenen Orte S. 588 unter F. 5 veröffentlichte Aufzeichnung, die nach unseren Vorbemerkungen nunmehr völlig verständlich sein wird, lautet: „Ob sich ein Schema zu der Geschichte der Philosophie a priori entwerfen lasse, mit welchem die Epochen der Meinungen der Philosophen aus den vorhandenen Nachrichten so zusammentreffen, als ob sie dieses Schema selbst vor Augen gehabt (hätten) und danach in der Kenntnis derselben fortgeschritten wären? Ja!" antwortet Kant sich selber, „wenn nämlich die Idee einer Metaphysik der menschlichen Vernunft unvermeidlich aufstößt und diese

ein Bedürfnis fühlt, sie zu entwickeln, diese Wissenschaft aber ganz in der Seele, obgleich nur embryonisch, vorgezeichnet liegt."

Das Wort „embryonisch" will nicht übersehen sein. Denn aus einem bloß keimartig Unausgebildeten heraus allein schon Geschichte der Philosophie in ihrem wirklichen Gange bis in Einzelheiten hinein, so zu sagen: mit Haut und Haaren, konstruieren zu können, wird kein Verständiger annehmen wollen. Kant behauptet auf Grund jener vollständigen, aber lediglich embryonischen Vorzeichnung in der Seele nicht mehr als die Möglichkeit einer im Einzelnen noch völlig unbestimmten Vorwegnahme des allgemeinen menschlichen Denkens über alle Dinge überhaupt nach seinem Gange und dessen Hauptstationen. Zur Bestimmtheit und zum völligen Zusammentreffen mit der wirklichen Geschichte kann solches Vorwegnehmen erst gedeihen durch Hinzunahme desjenigen, was eine schon erwähnte Aufzeichnung Kants wohl aus derselben Zeit auf einem von Reicke S. 579f. unter F. 3 veröffentlichten Blatt an die Hand gibt und was unter der Überschrift „Von einer philosophierenden Geschichte der Philosophie" so beginnt: „Alles historische Erkenntnis ist empirisch . . . das rationelle stellt sie" — zu verstehen: die Geschichte — „nach ihrer Notwendigkeit vor. Eine historische Vorstellung der Philosophie erzählt also, wie man und in welcher Ordnung bisher philosophiert hat. Aber", wendet Kant sich selber schon hier ein, „das Philosophieren ist eine allmähliche Entwicklung der menschlichen Vernunft — — und zwar durch bloße Begriffe." Es ist eine Entwicklung durch solches bloße Denken, dürfen wir im Sinne Kants, wenn auch nicht mit seinen Worten, fortfahren, in einer Welt, die durchaus nicht lediglich aus Begriffen besteht. Nur von dieser unserer zusammengesetzten Welt wissen wir aber, und von einer anderen ist auch Kant nicht ausgegangen.

Die aus dieser natürlichen Lage des menschlichen Denkens sich ergebenden Schranken einer Geschichte a priori des wirklichen Philosophierens unserer Gattung im Sinne Kants einräumen ist indessen offenbar nichts weniger als gleichbedeutend mit dem Satze, den wir bei Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen I 1^5 (1892) S. 16, lesen, daß nämlich Geschichte allein „von unten herauf" aus gegebenem Material aufzubauen sei. Denn bei dieser Forderung Zellers kommt ja gar nicht zur Geltung die unterscheidende Eigentümlichkeit einer Geschichte der Philosophie, nach der diese eine Historie vom

Philosophieren ist, d. h. wie wir soeben hörten, von einer Entwicklung der Vernunft „durch bloße Begriffe“.

IV.

Daß Geschichte der Philosophie in der Tat von dem Letztgenannten, einer Entwicklung der Vernunft „durch bloße Begriffe“ handelt, tritt kräftig hervor sogleich im Anfange der abendländischen Philosophie und zwar in dem zuversichtlichen und darum vorschnellen Vordringen bis in die Eingeweide der Gesamtheit der sichtbaren Dinge von seiten der vorsokratischen Naturphilosophie des alten Griechenlands. Überhaupt gewährt die Philosophie der Griechen, um deren endlich zu erhoffende abschließende Darstellung sich Zeller durch sein unter III genanntes großes Werk Verdienste erworben hat, ein deutliches und lehrreiches Bild vom Philosophieren in dem bezeichneten Sinne, sei es, daß wir auf deren eben erwähnten vorsokratischen ersten Beginn hinblicken oder auch auf ihre späteren Perioden.

Im Anfange besonders gewahren wir, wie schon bemerkt, ein bedeutendes Übergewicht des bloßen Denkens samt seinem Gefolge von aktiven Geisteskräften wie z. B. starkem Einbildungsvermögen über das andere mehr passive sinnliche Moment des Empfindens und Erfahrens. Letzteres ward zwar gerade von den ältesten Forschern, den Thales, Anaximander und Anaximenes keineswegs wie bereits von etwas Späteren, vorzüglich den Eleaten und unter ihnen wieder besonders von Parmenides, ganz abgewiesen, aber freilich auch ebenso wenig schon gemäß einer „Kritik der reinen Vernunft“ für Wissen und Theorie als zuletzt entscheidend anerkannt. Mußte doch gerade jenes Überwiegen der oberen Kräfte in Verbindung mit noch wenig exaktem Beobachten unvermeidlich zu einer derartigen Mannigfaltigkeit und Buntscheckigkeit von Prinzipien der Wirklichkeitserklärung führen, wie sie die bloße Nennung von Weltursachen jener Alten, auf die alles in der Erfahrung Gegebene zurückgehen sollte, vergegenwärtigt: so des Wassers bei Thales, des Unendlichen bei Anaximander, der Luft bei Anaximenes und endlich noch des dem thaletischen Weltprinzip gerade entgegengesetzten Feuers bei Heraklit.

Der, wenn nicht entschieden mit hingebender strenger gemeiner Wissenschaft samt deren Mitteln der genauen Beobachtung und des Versuchs angefangen wurde, was in jenen alten Zeiten noch gar nicht zu erwarten war, unvermeidlich nur immer zunehmende Mangel an

Übereinstimmung mußte aber den Zweifel an der Möglichkeit dieser ganzen hohen und umfassenden Bestrebung schon sehr bald und mehr und mehr wecken. Zumal bei Männern, die weniger einer weltverzichtenden Forschung in Zurückgezogenheit und Stille, wie sie von den ehrwürdigen Physikern der ersten Zeiten geübt wurde, sich hingeben mochten, als vielmehr dem geschäftigen Leben und auch einer weniger entsagungsbereiten Einwirkung auf dieses zugewandt waren.

Mit dieser Erinnerung an zwar vielseitig geweckte und scharfsinnige, aber einem umfassenderen abgründigen Denken stark abgekehrte Männer, die dabei doch ebenso wenig schon genaue Einzelforscher und Vertreter gemeiner Wissenschaft von der Natur etwa im strengen neueren Sinne waren, deuten wir hin auf Leute wie Protagoras und Prodikos, die für Geld an Liebhaber und Käufer allerlei brauchbare Kenntnisse und Fertigkeiten abgebenden Sophisten.

Der Ersterwähnte, ein Umgangsfreund des Perikles und ein ohne Zweifel vielbegabter ernsterer Mann, hat sich nach Platos Gespräch „Protagoras" zuerst einen Sophisten genannt. Von seinem Zweifelsinn legen folgende Worte, die aus seiner Schrift über die Götter erhalten sind, ein beredtes Zeugnis ab, das zugleich beweist, daß wir hier am Anfange einer unausbleiblichen und auch Wahrheit vertretenden Bewegung stehen: „Von den Göttern habe ich nichts zu sagen, weder daß sie sind noch daß sie nicht sind; denn vieles ist, das mich hindert, die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens." Ebenfalls der noch mehr einseitige und in seiner Unbestimmtheit sehr anfechtbare Satz seiner Schrift von der Wahrheit: „Aller Dinge Maß ist der Mensch, des Seienden, wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist."

Gegen das allgemeine Zweifeln dieser ersten entschiedenen und, man darf wohl sagen, grundsätzlich bloßen ausschließenden Menschendiener in der abendländischen Forschung an einem Älteren, das allzusehr von überfliegender Art war, ward nun zwar in Sokrates offenbar, daß das allgemeine Denken mit dem bloßen Aufgeben von Naturphilosophie nicht schon überhaupt erschöpft und bereits ans Ende alles seines Vermögens wie auch seiner von uns anzunehmenden Naturbestimmung gelangt ist. Ja, in diesem seltenen und freilich auch seltsamen Manne von Athen regt sich unverkennbar als ein Produkt des Zusammentreffens von Zweifelsinn mit tiefem unzerstörbaren Vertrauen ein allererster Versuch zu einer förmlichen Auseinandersetzung

zwischen den beiden natürlichen Anfangsstufen allgemeineren Denkens, dem überkühnen Dogmatismus eines Thales von Milet und der nur noch nicht ausreichend gründlichen Skepsis eines Protagoras von Abdera. Man darf für das jetzt berührte Dritte freilich nicht sofort die Vollendung und auch große Leichtigkeit der beiden ersten mehr lediglich natürlichen Schritte, wie unter gegebenen besonderen Umständen selbst das Zweifeln zu nennen ist, erwarten.

Mindestens hat Sokrates geahnt, daß es möglich sei, einen mittleren Weg zwischen einem scheinbar alles wissenden Dogmatismus, der gar nichts dahingestellt sein läßt, und andererseits einer an allem verzagenden Skepsis zu bahnen, einen dem Menschen von Hause aus bestimmten Weg und eine nicht schlechte — das Gemeinste —, sondern vielmehr goldene Mitte. Das aber wäre gerade ein erstes Aufdämmern von dem über 2000 Jahre später endlich auf Anregung Humes von Kant in seinem ganzen möglichen Umfange begründeten System der Vernunftkritik.

Daß diese dritte und letzte Stufe allgemeinen Denkens in Sokrates sich — ankündigt, dafür spricht schon das nach Zeugnis seines Jüngers Plato bei ihm sich äußernde Bewußtsein der großen Wichtigkeit von Selbsterkenntnis des Menschen, das wir unter III allererst auf der dritten Stufe, auf ihr aber als maßgebend für alles fernere allgemeine Denken über Dinge sich geltend machen sahen. Plato nämlich läßt im IV. Kapitel seines Dialogs „Phädrus" seinen Meister Sokrates sagen, er habe dazu, den eigentlichen Sinn von mythologischen Erzählungen, wie von dem dort in Frage kommenden Raub einer Nymphe durch Boreas, festzustellen, keine Zeit. Kenne er doch sich selber noch nicht, was der delphische Spruch: Erkenne dich selbst! fordere. Es erscheine ihm aber lächerlich, sich, so lange ihm diese Erkenntnis noch mangele, um Allotria zu kümmern.

Bei dem, was Sokrates dort weiter äußert über das Nachforschen, ob er selber ein wildes Tier sei von Art des Typhon oder ein zahmeres und einfacheres Wesen, darf dem nicht allzuviel Gewicht beigelegt werden, daß die für notwendig gehaltene Selbsterkenntnis offenbar noch nicht wie bei Kant lediglich und ausschließlich eine Selbsterkenntnis der Vernunft ist. Denn sie erstreckt sich anscheinend mit auf die besonderen Eigentümlichkeiten des Individuums Sokrates, die ja auch für Sokrates selbst ebenso wie für jedes andere menschliche Individuum praktisch von größter Erheblichkeit waren. Deshalb

jedoch bilden sie nach unserer heutigen Einsicht nicht schon einen Gegenstand des allgemeinen Denkens der Philosophie.

Mit der Ablehnung von weitläufigen mythologischen Untersuchungen verwandt und dazu einer seltsamen bloß persönlichen Eingeschränktheit des Sokrates gemäß erscheint, daß letzterer gleich den Sophisten die Naturphilosophie, die ja bei den Vorsokratikern der Mythologie, ihrer natürlichen Vorgängerin, noch allzusehr ähnelte, aufgab und von ihr ganz abrief, anstatt sie nur von Grund aus zu verbessern. Von der soeben angedeuteten Eigentümlichkeit des Sokrates erfahren wir durch Plato im V. Kapitel des Phädrus. Denn hier läßt Plato seinen Meister dem Phädrus bekennen, daß er nicht ins Freie hinausgehe, weil Gegenden und Bäume ihn nichts lehren wollten, wohl aber die Menschen in der Stadt.

Doch kommt für den dem Sokrates mit den Sophisten gemeinsamen Widerspruch gegen überfliegende Naturphilosophie als allgemeingültiger Hauptgrund für beide in Betracht der damalige Stand der Naturwissenschaft. Dessen Verbesserung war erst von der weiteren allgemeinen Entwicklung der Vernunft zu erhoffen.

An Stelle der übereilten Naturphilosophie, die er aufgab, pflegte und bebaute nun Sokrates ein Gebiet mit Ernst und Ausdauer, das bei den Physikern kaum schon berührt und auch immer nur im Anschluß an ihre Hauptsache, die äußere Natur, in Verbindung mit dem natürlicherweise als deren bloßem Anhang angesehenen Stück, der inneren Natur des Menschen, behandelt war. Dieser Teil des Seins hatte auch von der Sophistik, die zwar auch hier dem Sokrates vorauspielte, noch nicht eine allgemeine und gründlichere Bearbeitung erfahren. Es ist das Reich möglichen Tuns und Lassens des Menschen, das von Sokrates geradezu entdeckt ward und in dem er die gemeine Vernunft der Zeitgenossen auf den Straßen und in den Häusern seiner Vaterstadt immer wieder, ohne je zu ermüden, nach einem treffenden Ausdruck Kants, eines anderen Sokrates auch hierin, „auf ihr eigenes Prinzip aufmerksam“ machte [2]).

Mit diesem ganz neuen, auf Wissen von menschlichem Verhalten und damit die ganze dort mögliche Gewißheit, Richtigkeit und auch Fruchtbarkeit abzielenden Verfahren begründete Sokrates eine der Hauptsache nach zuvor völlig unbekannte neue Philosophie von

[2]) In Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1. Abschnitt (gegen Ende).

praktischer Art im Abendlande nach dem Abblühen der ersten Weltweisheit, die sehr überwiegend, streng genommen, selbst in der Behandlung des menschlichen Tuns und Lassens, von lediglich theoretischem Charakter war. Jene Entdeckung des Sokrates ist vielleicht die einzige bleibende Errungenschaft der Philosophie der Griechen. Durchaus nicht aber gab Sokrates darin, wie 2000 Jahre später Kant, eine selbständige Erweiterung ausschließlich und streng theoretischen Wissens, was Naturphilosophie für wirkliche Befriedigung des menschlichen Erkenntnistriebes sein und bleiben muß, nachdem von ihm etwa das erste Produkt von Thales und Nachfolgern von seinen großen Anfangsmängeln gründlich befreit und für immer in Ordnung gebracht war.

Das im letzten Satz Angedeutete war zwar im Interesse der Sache, der Philosophie überhaupt wie auch insbesondere der Sittenlehre als Wissenschaft, die dadurch sowohl ihre natürliche theoretische Grundlage von physischer Art wie auch die unentbehrliche Voraussetzung ihrer Erweiterung zu einer dauerfähigen Theologie schon im Altertum erhalten hätte, sicherlich mehr zu wünschen. Es hätte auch der Menschheit unendlich viel Irrung und Wirrung ersparen können, aber es war damals schwerlich schon möglich und, nach dem zuvor Angegebenen, am wenigsten gerade dem — Sokrates.

V.

Die starken Verschiedenheiten innerhalb des Ganges der alten Philosophie, die durch die Namen Thales, Protagoras und Sokrates bezeichnet werden, haben auch einem Kenner dieser Geschichte wie dem Geschichtschreiber Zeller nicht entgehen können. In der Tat findet er nicht nur bei Sokrates, Die Philosophie der Griechen I. 1[5] S. 151 f., „eine neue Form der Wissenschaft“, sondern nennt auch Thales und alle folgenden vor Protagoras, die er sämtlich unter den Namen „Naturphilosophie“ begreift, S. 152 dogmatisch. Wenn aber Zeller S. 153 die Sophisten „nicht in derselben Weise“ wie Sokrates „als Begründer einer neuen wissenschaftlichen Richtung betrachtet“ wissen will, so dürfen wir uns zwar nicht weigern, den Sophisten die schöpferische Kraft eines Sokrates ganz abzusprechen. Nicht aber können wir einräumen, daß hiermit den Sophisten bereits in dem besonderen Verdienst ihrer Gegnerschaft gegen die alte überfliegende Naturphilosophie, in demjenigen, worin sie auch den Beifall weitester

Kreise des Publikums ihrer Tage gefunden und auch verdient haben, ihr Recht geworden sei. Denn Zeller hat auffallenderweise bei den Sophisten gar nicht deren Schätzung und auch Pflege eines Unteren und Nächsten innerhalb der Sphäre der Naturphilosophie gewürdigt, gerade desjenigen Bestandteils, der geeignet und doch wohl auch von Natur bestimmt ist, einem Verfliegen von Art der alten Naturphilosophen gründlich zu wehren und aus ihrer, sofern es auf theoretisches Erkennen und Wissen ankommt, sehr zu beanstandenden bloßen Spekulation vielmehr erst zuverlässige und dazu jedermann zugängliche gemeine Wissenschaft zu machen.

Und doch berichtet Zeller selber uns von einem Streben der Sophisten nach einem ausgebreiteten Wissen, so z. B. I. S. 1107 von Hippias, dem verdienten Verfasser eines Verzeichnisses der olympischen Sieger, daß er es liebte, sich „mit physikalischen, mathematischen und astronomischen Kenntnissen zu zeigen". Zwar mag und wird das Wissen der Sophisten oft, weit entfernt von gründlicher Kenntnis und Einsicht, nicht besser als bloße Vielwisserei gewesen sein, und waren wohl die zahlreichen geringschätzigen Bezeichnungen Platos für die Sophisten, z. B. als von Krämern, die mit Kenntnissen handeln, nicht unbegründet. Durch das alles aber wird nicht aufgehoben, daß Männer wie Protagoras, von dem Zeller I. S. 1088 meint, die Lehren des von ihm verehrten Heraklit über das Urfeuer und dessen Wandlungsstufen habe der Sophist sich nicht aneignen können, was wir Heutigen ihm doch kaum noch verargen dürfen, — kurz: daß gerade die Sophisten aus dem Zusammenbruch der ersten Naturphilosophie einen Bestandteil geborgen haben, dessen bessere sachgemäße Verwendung jenem alten ersten Philosophieren des Abendlandes sein bedauerliches Schicksal hätte ersparen können.

An dieser bei Zeller zu vermissenden Anerkennung haben es freilich schon Sokrates und z. B. auch Plato gänzlich fehlen lassen. Und doch hätte solche Anerkennung Sokrates durchaus nicht an seinem freilich weit über alle bloße Erfahrungswissenschaft hinausgehenden Vorhaben gehindert, so wenig wie die hohe Schätzung des Hume, eines Protagoras der Neuzeit, in seiner Leistung für theoretisches Wissen Jahrtausende später Kant gehindert hat, den Skeptiker und sein nach einem Ausdruck der „Prolegomena" S. 37 „auf den Strand (den Skeptizismus)" gesetztes Schiff mit seinem eigenen außerordentlich vervollkommneten Fahrzeug, zu dessen Herstellung Kant

doch nach seinem eigenen Geständnis nicht ohne das Vorgehen Humes gekommen wäre, zu überholen.

Genau ein Fehler der alten Sokratiker selbst also kehrt nur wieder bei Zeller, wenn er I. S. 153 in den Sophisten lediglich ein „Ende aller Philosophie" sehen will.

In Wahrheit aber ist der gerade entgegengesetzte Ausdruck am Platze. Schon die Sophisten nämlich, und zwar eben in ihrem Radikalismus, hätten der abendländischen Philosophie wertvollste Dienste leisten können, um auf die Heerstraße allgemein zugänglicher Wissenschaft zu gelangen, so wie Hume 2000 Jahre später dazu geholfen hat, wenn sie nur anstatt auf einen ausschließlichen Sittenlehrer wie Sokrates auf einen Mann von Kants Vielseitigkeit getroffen wären. Denn beide Anfänge und Ausgangspunkte eines echten und dauerhaften Philosophierens, die uns bei Hume begegnen, finden sich auch bereits bei den Sophisten. Nicht nur die Schätzung von „Tatsachen und gemeiner Wirklichkeit", die Hume am Schluß seiner „Untersuchung über den menschlichen Verstand" Abschnitt XII, 3. Teil als Grundlagen von empirischer Naturwissenschaft und Geschichte von dem Flammentod ausnimmt, den er vielen Fächern der Gelehrsamkeit und der Bibliotheken zudenkt. Dafür sei erinnert an den Sophisten Hippias. Es begegnet uns ja zweitens auch bereits in dem Satze des Protagoras über den Menschen als Maß aller Dinge Humes so gewaltig aufräumender Subjektivismus.

Die letztere enge und ausschließende Denkungsart gerade, die aus einem vorherrschenden Blicken nach außen auf Körper unter Körpern und auf deren Einwirkung aufeinander samt Folgen mit einer gewissen Unvermeidlichkeit zunächst hervorgeht, ließ den scharfsinnigen Schotten seinen so wichtig und auch berühmt gewordenen Angriff auf die gemeinmenschliche Annahme eines inneren Bandes zwischen der Bewegung zweier aneinanderstoßender Billardkugeln als Ursache und Wirkung unternehmen. Nach seinen Voraussetzungen über den menschlichen Geist als eine bloße leere Tafel konnte Hume nicht anders als die gemeine Erfahrung von Erfolgen des einen Vorganges aus dem andern auf bloßes äußeres Folgen jenes auf diesen ermäßigen und lockern. Aus dem mache dann erst bloße Gewöhnung mehr, als jemals darin liege.

In Kant nun aber kam diese Humesche Theorie an einen Denker, der dem Schotten nicht allein an Besonnenheit und Tiefsinn, sondern

auch an Scharfsinn — nur aber leider nicht an Klarheit des Vortrags — überlegen war. Wie jedoch unser deutscher Denker die ganze Voraussetzung von Humes klügelnder Theorie, nämlich die Erfahrung bloßen äußeren Folgens von Vorgängen, ohne die doch Gewöhnung gar nicht eintreten und also das vermeinte Produkt bloßer Gewohnheit überhaupt nicht entstehen kann, in Frage stellte und mit größter Sicherheit aufhob, das können wir hier nicht noch einmal zeigen. Es sei gestattet, dafür auf die ersten sieben Kapitel unserer Schrift „Kants Kritik der reinen Vernunft abgekürzt auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte", Gotha 1905, zu verweisen.

Die darin nachgewiesene gänzliche Zerstörung von Humes Gewohnheitsgespinst ward aber zugleich zum Beweis der Wirksamkeit eines reinen Verstandes in der gemein-menschlichen Erfahrung von bloßem äußeren Folgen als einem Erfolgen. Und so wurde, da der Nachweis ursprünglichen Denkens an dem von Hume angegriffenen Verhältnis aus Anlaß eben dieses Angriffs nur begann, nicht aber auch endigte, Kants Untersuchung zu einer Entdeckung solcher reinen Vernunft in einem nie zuvor auch nur geahnten Umfange. Dabei ließ jedoch der deutsche Denker das ganze Material des britischen, abgesehen allein von der subjektivierenden Gewöhnung, einem von Hume sehr überschätzten Faktor, als Vorarbeit bestehen und hat überhaupt seine eigene grundlegende Schrift von 1781 in den ihr 1783 nachgesandten „Prolegomena" S. 35 bescheiden lediglich eine „Ausführung des Humeschen Problems in seiner möglich größten Erweiterung" genannt.

So aber ward durch Kants gründlicheres Verfahren aus der von Hume unternommenen Zerstörung alles ursprünglichen reinen Denkens dessen Wiederherstellung und weitere vollständige Aufdeckung zugleich mit Winken zu seinem zuverlässigen Gebrauch. Letztere sind geeignet, Humes nicht unbegründeter großer Unzufriedenheit mit einer älteren disziplinlosen Anwendung für die Zukunft vorzubeugen.

Die von Hume ähnlich wie 2000 Jahre früher von Protagoras zwar beabsichtigte und vermeintlich sogar bewirkte Vernichtung des Schiffes eines allgemeinen Denkens, der Philosophie, ward aber so von Kant rückgängig gemacht. Dadurch wurde das von Hume „auf den Strand (den Skeptizismus)" gesetzte Fahrzeug wieder flott und ihm nun sogar, wie Kant das zuvor von uns Angedeutete bildlich ausdrückt, in der vollständigen und ausführlichen Kritik der reinen Vernunft ein

Pilot mitgegeben, „der nach sicheren Prinzipien der Steuermannskunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt“.

Dürfen wir aber nach allem diesem nicht auch schon in der Vorläuferin von Humes „zerstörender Philosophie“ im Altertum etwas von einem Anfang sehen und nicht allein mit Zeller ein Ende? Der Zellersche Ausdruck von einem bloßen „Ende aller Philosophie“ mochte zwar einem Alten hingehen, der bei Sokrates und seinen Jüngern gar nichts von Benutzung der Sophistik, sondern allein Verachtung und Verwerfung gewahrte. War aber nicht von Zeller, der 1814 zehn Jahre nach Kants Tode geboren war, im Jahre 1892 bereits ein anderes Urteil zu erwarten?

Solche zugleich gerechtere und höhere Wertung hätte den Verfasser der „Philosophie der Griechen“ auch erhebliche Vorteile ziehen lassen nicht nur für die Darstellung der Sophisten selbst, sondern auch für die des Sokrates und seiner Nachfolger. Denn nun hätte unserem Geschichtschreiber der tödliche Mangel in dem von Sokrates gemachten neuen Anfange, dem schließlich, wenn auch erst nach jahrhundertelangem Hinsiechen, die alte Philosophie völlig erlegen ist, nicht in dem Grade wie jetzt entgehen können: es ist der Fehler der Leerheit und des Verkommens in Wortkram.

Und noch etwas anderes würden wir dann bei Zeller nicht, wie leider jetzt, ganz vermissen: nämlich ein Verständnis der griechischen Philosophie von Thales bis Sokrates als These, Antithese und endlich Synthese gemäß dem von Kant für die Geschichte der Philosophie entdeckten Dreistufengesetz.

Von diesen drei natürlichen Perioden ist allerdings zunächst bei den Griechen allein die erste rein dogmatische, die der Naturphilosophie, nach einem Ausdruck Nietzsches „gesund“ herausgekommen. Weder die alte Zweifellehre noch auch und erst recht nicht die alte Auseinandersetzung zwischen Dogmatismus und Skepsis kommen bei den Griechen bereits ihren modernen Parallelerscheinungen in England und zuletzt in Deutschland gleich.

Von der notwendigen Dreistufigkeit aller Geschichte allgemeinen Denkens ist nun bei Zeller nichts anzutreffen als lediglich die Dreizahl der Naturphilosophie, der Sophistik und des Sokratismus, alle bloß von außen betrachtet. Diese drei Erscheinungen können schon nach

ihrem äußeren Habitus kaum zusammengeworfen werden und mußten also auch von einer nur „von unten herauf“ aufbauenden Geschichte wie derjenigen Zellers unterschieden werden. Wir aber dürfen darin, daß selbst bei Verschmähung jedes Lichtes von oben aus einem vorwegnehmenden Denken Unterscheidung von drei Stufen nicht zu vermeiden ist, eine Bestätigung der Richtigkeit und Wichtigkeit von Kants Idee einer dreigliedrigen Geschichte a priori alles Philosophierens erkennen.

Weshalb aber Zeller sich darauf versteifte, eine Geschichte auch der Philosophie lediglich von unten herauf bauen zu wollen, dafür finden wir die äußere Veranlassung bei ihm deutlich genug angegeben, was doch auch hier am Schluß dieser Abhandlung nicht ganz mit Stillschweigen zu übergehen ist. Die Ursache liegt in dem Herkommen Zellers nicht von Kant, sondern vielmehr von dessen vermeinten Fortsetzern in Jena, zumal von Hegel.

Unter der Überschrift des Inhaltsverzeichnisses „Aufgabe und Methode der Geschichtschreibung: keine Konstruktion der Geschichte“, wofür es in den Seitenüberschriften der Ausführung heißt „historische Methode; gegen Hegel“ streitet Zeller gegen das, wozu die jenaische Philosophie eines absoluten Idealismus den großen Gedanken Kants auch in der Folgerung daraus für Geschichte der Philosophie nach ihren sehr unzulänglichen Voraussetzungen hatte verkehren müssen.

Hume und seine Vorgänger in der englischen Erfahrungsphilosophie bis zurück zu Baco von Verulam wurden von den jenaischen Idealisten, Fichte und Nachfolgern, aus dem Werke Kants, der selber das Vorhaben der Engländer vielmehr nur gründlicher und mehr allgemein befriedigend hatte ausführen wollen, ja nach einem Ausdrucke Max Stirners „aus dem Reiche der Philosophen“ überhaupt verwiesen. Damit war zwar auch für Kants großen Gedanken einer philosophierenden Geschichte der Philosophie die Möglichkeit der Ausführung und Verwirklichung wieder beseitigt. Denn nun wich der uralte Schatten jener Idee, den Kant bei Hume hatte Blut trinken lassen und dadurch lebensfähig gemacht hatte, mit Unvermeidlichkeit wieder ins Schattenreich zurück. Es ist aber doch durchaus nicht verwunderlich, daß, als ein von Kant endlich durch Erfahrung bestimmt eingeschränkter und dadurch kritisch oder unterscheidend gewordener Idealismus in einen völlig unbeschränkten absoluten ausartete, wie dem Werke Kants in Jena widerfuhr, großartige Pläne selbst, die tief in der Natur

des Menschen in ihrem Verhältnis zu den Dingen beruhen, nicht ebenso hurtig wieder ins Nebelheim verschwanden, aus dem heraus sie von einem seltenen Manne hatten ans Licht gebracht werden können. Und so spukte auch der große Gedanke einer Geschichte der Philosophie a priori, den Kants Reform mit sich führte, noch ein Menschenalter und darüber hinaus weiter.

Es würde bereits den Leser unserer Zeit voraussichtlich nur ermüden, wenn wir wiederholen wollten, wie von Zeller in der Einleitung seines Werkes Hegels Konstruktion der Geschichte bekämpft und widerlegt wird. Wir beschränken uns deshalb darauf, nur noch der Überzeugung Ausdruck zu geben, daß von solcher Bekämpfung großer Absichten und Pläne Kants, die man beibehielt, auch nachdem von ihm beschaffte und bereitgestellte unentbehrliche Mittel zu ihrer Ausführung völlig preisgegeben waren, also in diesem Zustande der Beraubung, das Werk des kritischen Philosophen selbst durchaus unberührt und unangefochten bleibt. Dann aber wird man auch dereinst noch einmal allgemeiner einsehen, daß, mag auch z. B. von einer Geschichte des Hufbeschlags von Homer an bis heute vielleicht anderes gelten, doch Geschichte des menschlichen Philosophierens schon ein Vorwegnehmen ihres allgemeinen Ganges nicht nur erlaubt, sondern auch erfordert, um zu einem für den Menschen wahrhaft erleuchtenden und belehrenden Werke den Stoff herzugeben.

XXII.

Drittes Preisausschreiben der „Kantgesellschaft".

Carl Güttler-Preisaufgabe.

Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Hegels und Herbarts Zeiten in Deutschland gemacht hat?

Das Thema ist der von der Berliner Akademie der Wissenschaften für 1791 gestellten und bis 1795 verlängerten Aufgabe nachgebildet, zu deren Bearbeitung K a n t selbst Entwürfe gemacht hatte: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" Das jetzt gestellte Thema könnte auch lauten: „Welche definitiven Resultate hat die Metaphysik seit dem Zusammenbruch des deutschen Idealismus erzielt?" Hierbei ist „Metaphysik" wie in jener Akademie-Aufgabe und wie bei Kant, im w e i t e r e n S i n n e genommen, derart, daß auch erkenntnistheoretische und naturphilosophische Probleme darunter fallen. Das Thema ist nicht so gemeint, daß notwendig „wirkliche Fortschritte" aufgewiesen werden sollen; auch eine zu einem negativen Ergebnis kommende Arbeit kann, wenn sie nur wissenschaftlich gut durchgeführt ist, preisgekrönt werden.

Die zeitliche Begrenzung nach rückwärts ist so zu verstehen, daß eine eingehende Würdigung Schopenhauers, des letzten Schelling, Benekes und Krauses a u ß e r h a l b des Themas liegen soll.

Es handelt sich hierbei nicht um eine ausführliche historische Darstellung aller in Betracht kommenden S y s t e m e u n d R i c h - t u n g e n , — im Gegenteil, die Kenntnis derselben wird in den Beantwortungen des Themas v o r a u s g e s e t z t ; Aufgabe des Autors ist es vielmehr, das Haltbare, Gemeinsame, Dauernde aus dem historischen Material jener Systeme und Richtungen heraus-

zuarbeiten, das Veraltete, Individuelle, Wandelbare abzuscheiden und, an den so gewonnenen Resultaten, die Fortschritte gegenüber der Periode Hegel-Herbart, event. auch gegenüber der Kantischen und vorkantischen Metaphysik festzustellen. Am zweckmäßigsten würde dies durch zusammenfassende Thesen am Schlusse der Arbeit selbst geschehen.

Die Ausschreibung dieser dritten Preisaufgabe verdankt die Kantgesellschaft der Anregung ihres Mitgliedes, des Herrn Professor Dr. Carl Güttler an der Universität München, welcher nicht nur das oben formulierte Thema nebst Erläuterungen uns selbst angegeben, sondern auch der Gesellschaft für die beste Beantwortung der Aufgabe

Eintausend Mark

und für die zweitbeste Bearbeitung

Sechshundert Mark

zur Verfügung gestellt hat.

Für die Bewerbung an diesem Preisausschreiben gelten folgende Bestimmungen:

1. Die Bewerbungsschriften sind einzusenden an das „Kuratorium der Universität Halle“.
2. Ablieferungsfrist: 22. April (Kants Geburtstag) 1910.
3. Jede Arbeit ist mit einem Motto zu versehen. Name und Adresse des Verfassers dürfen nur in geschlossenem Kuvert beigefügt werden, das mit dem gleichen Motto zu überschreiben ist.
4. Jeder Arbeit ist ein genaues Verzeichnis der benutzten Literatur, sowie eine detaillierte Inhaltsangabe beizufügen.
5. Nur gut lesbar hergestellte Bewerbungsschriften werden berücksichtigt. Undeutlich geschriebene, schwer lesbare Manuskripte werden unbedingt von vornherein von der Konkurrenz ausgeschlossen. Daher werden die eingesendeten Arbeiten am besten mittelst *guter* Schreibmaschinenschrift hergestellt.
6. Die Blätter des Manuskripts müssen paginiert und mit Rand versehen sein. Nur die Vorderseite der Blätter sollte beschrieben

werden. Das Manuskript kann aus losen Blättern in einer mit Bändern versehenen Mappe bestehen.

7. Die Arbeiten müssen in deutscher Sprache abgefaßt sein.
8. Als Preisrichter fungieren: Geheimrat Professor Dr. A. Riehl und Geheimrat Professor Dr. K. Stumpf an der Universität Berlin, sowie Professor Dr. O. Külpe an der Universität Würzburg.
9. Die Verkündigung der Preiserteilung findet Ende 1910 in den „Kantstudien" statt.
10. Sind überhaupt keine preiswürdigen Arbeiten eingelaufen, so können die relativ-befriedigendsten Beantwortungen nach dem Ermessen der Preisrichter aus dem Preisfonds Remunerationen erhalten.
11. Die Redaktion der „Kantstudien" ist berechtigt, aber nicht verpflichtet, preisgekrönte Arbeiten in ihrer Zeitschrift (resp. in den zugehörigen „Ergänzungsheften") abzudrucken.
12. Nichtgekrönte Arbeiten werden seitens des Geschäftsführers der Kantgesellschaft demjenigen zurückgegeben, welcher sich durch Angabe des betreffenden Mottos legitimiert. Nichtreklamierte Arbeiten werden nach Verlauf eines Jahres, am 31. Dezember 1911, samt dem zugehörigen uneröffneten Kuvert vernichtet.

Halle a. S. im März 1908.
(Reichardtstr. 15.)

Der Geschäftsführer der Kantgesellschaft
Professor Dr. H. Vaihinger.

XXIII.

Il problema metafisico secondo Aristotele e l'interpretazione d'un passo della metafisica

(Met. Λ, 10—1075b 17—24).

Del

Dott. **Pietro Eusebietti.**

I. Obbietto della metafisica secondo Aristotele.

Vi è una scienza, dice Aristotele (1003 a, 21), la quale studia l'essere in quanto essere (τὸ ὂν ᾗ ὄν) e gli attributi di esso (τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα) per sè stesso. Questa scienza è appunto la filosofia prima (ἡ πρώτη φιλοσοφία) la quale, adunque, ha per obbietto l' essere indeterminato, inteso però in senso obbiettivo, vale a dire, l' essere della realtà non specificato, cioè non in quanto è questo o quel genere particolare, questo o quel singolo oggetto distinto e transeunte, ma in quanto è universale ed eterno: in altre parole, obbietto della filosofia è la realtà in tutta la sua pienezza ed estensione. Ora ciascuna cosa, in quanto esiste, è una sostanza (οὐσία) e perciò l' elemento universalissimo, comune a tutte le cose esistenti e implicante, come proprie determinazioni, le altre forme di essere, come, ad esempio, la qualità e la quantità, è appunto la sostanza intesa nel suo significato più ampio e più generico; e poichè la scienza è propria specialmente di ciò che è primo (τοῦ πρώτου) e di ciò da cui dipendono (ἤρτηται) e a cui si attribuiscono le altre cose (1003 b, 16), la filosofia prima si occuperà, in special modo, della sostanza. Ma se la sostanza è il principale, non è però, secondo l'opinione di Aristotele, l' unico obbietto del quale si debba occupare il filosofo, come alcuni storici della filosofia (il Weber ad esempio) credono; esso deve ricercare l'essere in quanto essere, preso nel suo senso più largo e più comprensivo. «Ora l' essere si dice in molti sensi .....

Infatti, alcune cose, perchè sostanze, si dicono essenti, altre perchè modi della sostanza, altre perchè processi riguardanti la sostanza come le distruzioni, le privazioni, le cose relative alle produzioni e alle generazioni della sostanza o delle cose che son dette a riguardo della sostanza, o le negazioni di alcuna di queste cose o della sostanza; perciò anche il non essere diciamo essere non essere (1003 b, 5—10).» Adunque la filosofia prima si occupa dell' essere e del suo contrario il non essere nelle due forme che questo assume di negazione assoluta (πόάφασις) e di privazione (στέρησις). In varii punti delle sue opere Aristotele sostiene che ciascuna scienza deve occuparsi dei contrari riguardanti un determinato γένος. (A questo proposito vedi E. Zeller — Phil. der Griechen — 2 ed. Tubinga, 2 parte, 1 volume, pag. 155—156 e 156 nota). Poichè è proprio di una sola scienza, dice Aristotele (1004 a, 9) lo studiare gli opposti, così è proprio di una sola scienza lo studiare la ἀπόφασις e la στέρησις. E altrove: Τὰ τούτῳ (= τῷ ὄντί συμβεβηκότα καθ' ὅσον ἐστὶν ὂν καὶ τάς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ᾗ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας (= πρώτης φιλοσοφίας) θεωρῆσαι (1061 b, 4). Quindi possiamo dire che la filosofia prima si occupa della suprema ἐναντίωσις o coppia di contrari che sono appunto l' essere ed il non essere. L'essere è in due modi: ontologico (εἶδος) e logico (λόγος): quindi la metafisica si occuprà anche degli assiomi che sono appunto il lato subbiettivo, il riflesso logico, dirò, dei principii supremi della realtà (1005 a, 19 e segg.).

Iddio realizza nel modo più pieno e perfetto le due forme di essere in quanto è contemporaneamente subbietto ed obbietto, pensante (λόγος) e pensato (εἶδος) pensiero attivo e pensiero passivo, cioè νόησις νοήσεως. Naturalmente anche il non essere, alla sua volta, è duplice: πὸλλαχῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν. Quindi, come nel campo obbiettivo vi è l' εἶδος e la privazione dell' εἶδος, così nel campo logico vi è l' εἰδέναι e la ἄγνοια, cioè la conoscenza e l' ignoranza. Nei due termini essere e non essere si compendia tutta quanta la realtà: infatti (1004 b, 27) πάντα ἀνάγεται (si riconduce) εἰς τὸ ὂν καὶ τὸ μὴ ὄν, καὶ ἓν καὶ πλῆθος, οἷον στάσις τοῦ ἑνός, κίνησις δὲ τοῦ πλήθους: dunque l' unità e il numero si riconducono all' essere e al non essere, essendo propria dell' unità la persistenza, l' immutabilità, proprio, invece, del numero il moto, cioè il passaggio da un' unità all' altra. Dunquelé due συστοιχίαι correlative, essere e non essere, corrispondono rispettivamente all' unità e al numero, giacchè l'essere è considerato

come la pienezza dell' essere, la comprensione, la sintesi di tutte quante le forme di esistenza, mentre il non essere, inteso anch' esso, come l'essere, in senso obbiettivo e realistico, corrisponde al non essere della realtà, vale a dire, al trasformarsi, allo scomparire, al passare da una ad un' altra forma sempre diversa di esistenza, cioè al divenir molti della realtà: quindi il non essere corrisponde alla realtà contingente, frammentaria, sensibile, mentre l' essere indica, in special modo, ciò che nelle cose vi è di immutabile ed eterno. L'uno e il molti, dice (1054 a, 20), sono opposti l' uno all' altro in parecchi modi, secondo uno dei quali l' uno e il molti sono come l' indiviso (ἀδιαίρετον) e il diviso (διαιρετόν). Orbene, dice altrove Aristotele (1005 a, 3) che le cose tutte quante o sono contrarie o derivano da elementi contrarii e che i principii (ἀρχαί) dei contrarii sono l' unità e la moltiplicità: ma l' unità e la moltiplicità, alla loro volta si riducono all' essere e al non essere, come già abbiamo avuto l' occasione di vedere: quindi possiamo conchiudere che la filosofia prima ha per obbietto tutta quanta la realtà tanto dal suo lato, dirò, positivo che dal lato negativo, ha cioè per iscopo di spiegare la suprema ἐναντίωσις o coppia di contrarii, essere e non essere, alla quale tutte le altre coppie specifiche si riconducono.

II. Soluzione del problema metafisico secondo Aristotele.

Orbene Aristotele cerca appunto di risolvere il problema riguardante la suprema ἐναντίωσις senza sacrificare l'un termine all' altro, cerca cioè di interpretare la realtà universa senza eliminare alcun elemento. E per raggiungere il suo scopo parte dall' esperienza intesa in senso molto largo: questo primo momento dell' attività filosofica mira a stabilire τὸ ὅτι, il contenuto della realtà in tutta la sua varietà e ricchezza e con tutte le sue contraddizioni. Le cose sensibili esistono come ci attestano continuamente i sensi, nè è possibilie negarle senza una palese contraddizione; naturalmente l'obbiettivismo aristotelico, come di tutti i filosofi antichi, non metteva in dubbio il valore obbiettivo od estracosciente delle sensazioni. D'altra parte esistono anche le cose intelligibili, gli universali, giacchè esistono le scienze e la scienza ha per oggetto appunto l'universale. Infatti (999 b, 1 e segg.) Εἰ μὲν οὖν μηδέν ἐστι παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, οὐδὲν ἂν εἴη νοητόν (= com-

prensibile dall' intelletto), ἀλλὰ πάντα αἰσθητὰ καὶ ἐπιστήμη οὐδενὸς, εἰ μή τις εἶναι λέγει αἴσθησιν ἐπιστήμην.

Adunque la realtà tutta quanta esiste e nel suo stesso seno sono i contrarii, l'uno e il molti, l'eterno e il transeunte, il necessario e il contingente, l'essere e il non essere. E la realtà come tale, intesa in tutta la sua pienezza ed estensione, costituisce il fatto, il dato cioè τὸ ὅτι. Ma con ciò il filosofo non ha ancora assolto il suo debito: egli ha constatato il fatto, ma non l'ha ancora spiegato, non è ancora assurto alla ragione delle cose, non ha ancora trovato il perchè, τὸ διότι della realtà. Aristotele, a questo scopo, applica al dato i tre principi logici supremi che sono il principio di causa, il principio di contraddizione e il principio del terzo escluso. Per il primo principio: niente nasce dal nulla (assoluto) e niente ritorna al nulla (assoluto). Pertanto il non essere della realtà, lo scomparire delle cose e il loro non essere prima che nascessero, non è ἀπόφασις cioè non essere assoluto, ma è semplice στέρησις cioè privazione di forma, mentre resta pur sempre il sustrato, la materia (ὑποκείμενον, ὕλη): in altre parole, qualsivoglia trasformazione, mutazione o passaggio, non è dall' essere al non essere assoluto o viceversa, ma dall' essere in atto all' essere in potenza o viceversa. Per il secondo principio logico, tutto ciò che è, ha una natura ben determinata, distinta da tutti gli altri esseri della realtà ed esclude tutti gli elementi che sono contrarii alla propria natura. Giacchè se una cosa fosse e non fosse, se possedesse e non possedesse alcune determinate proprietà, non esisterebbe: quindi immediatamente deriva l'ultimo principio logico del terzo escluso. Il principio di contraddizione implica naturalmente anche il principio di identità, e con esso Aristotele intende appunto di confutare i sofisti i quali del contingente si occupavano e contrapponevano all' essere eterno degli Eleatici, l'opinione soggettiva, variabile secondo i varii punti di vista: διὸ Πλάτων οὐ κακῶς εἴρηκε φήσας τὸν σοφιστὴν περὶ τὸ μὴ ὂν διατρίβειν (106 b r, 29). Dunque le cose contingenti nascono e periscono, ma non provengono dal nulla per ritornare al nulla: niente si crea e niente si distrugge (in modo assoluto) e sotto il flusso continuo della realtà, persiste eterna la materia, il sustrato di tutto quanto esiste in modo limitato, finito. La ὕλη non è un ὅτι, un dato della realtà quale si presenta ai nostri sensi ed alla nostra mente, ma è una esigenza della ragione, un διότι che Aristotele si vanta di aver scoperto per il primo, solo concedendo ad alcuni la gloria d' aver intrav-

veduto oscuramente questo elemento, come ad Anassagora che pose l' uno primitivo e indeterminato e ad Empedocle che tutte le cose disse provenire da un miscuglio primitivo (1069 b, 20). Aristotele, a questo riguardo, si mostra ingiusto verso Platone il quale nel Timeo parla appunto della materia come di un quid indeterminato e che, precisamente a cagione della sua indeterminatezza, è atta ad accogliere tutte quante le possibili determinazioni e inoltre paragona questo elemento oscuro e difficile a definirsi all' acqua che i profumieri hanno sterilizzata, cioè, purificata di qualunque sostanza eterogenea allo scopo di renderla priva affatto di qualsiasi odore e capace, per conseguenza, di accogliere in sè un qualsivoglia profumo. Ora la materia Aristotelica è appunto indeterminata affatto, ma capace di assumere ogni possibile determinazione: essa da una parte non è, in quanto non esiste in modo determinato, dall' altra, è, cioè esiste in potenza: quindi la ὕλη intesa in modo generico concilia in sè i due termini della suprema ἐναντίωσις essere e non essere, e ne dà la ragione: nè l'esistenza di questo termine, conciliante i contrari, contraddice ai due principi logici del terzo escluso e di contraddizione, giacchè i principi logici hanno valore solo per la realtà, per il dato (τὸ ὅτι). Quindi nel mondo sono propriamente tre principii della realtà: l'essere (logico e ontologico), il non essere (privazione) e la materia: τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη (1069 b, 32). Naturalmente vi sono tante ὕλαι quanti sono i γένη di cose, anzi quante sono le singole cose: ma come le essenze delle singole cose contingenti, considerate dal punto di vista universale si riducono ad una essenza sola che è la sostanza divina, così avviene anche della ὕλη, la quale intesa nel suo senso più generico è capace di tutte le infinite determinazioni, ma inteso in un senso meno largo, è il sustrato proprio di un singolo genere di cose ed è atta, quindi, ad assumere tutte le determinazioni, tutti i modi di essere che sono proprii di detto genere ed a conciliare tutti i contrari che in questo genere sono possibili: τοῦτο γὰρ (vale a dire ἡ ὕλη) ἐστὶ τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω (1071 a 10). Anzi dal punto di vista delle cose singole e contingenti, non solo le ὕλαι, ma i principii in genere sono varii (ἕτερα) come ad esempio, ἡ σὴ ὕλη καὶ τὸ κινῆσαν καὶ τὸ εἶδος καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταὐτά, ma dal punto di vista universale, sono gli stessi (1071 a 26). Nel mondo sensibile e contingente, adunque, tutto

si muove, tutto diventa: ora Aristotele non solo vuol ricercare gli elementi costitutivi delle cose, ma anche la ragione del divenire, la causa del moto, τὸ ὅθεν ἡ κίνησις, giacchè le idee platoniche ei principii matematici, quand'anche spiegassero l' essenza delle cose, non spiegano certo il divenire, giacchè non sono causa di moto. Ordunque la causa del moto, secondo Aristotele, è appunto ciascun essere in quanto è un' attività: per tal modo ogni ente mentre da una parte è un complesso di determinazioni teoretiche sensibili o ideali, è, cioè, un αἰσθητόν o un εἶδος (νοητόν), d' altra parte è una forza che agisce come τέλος sopra gli altri esseri e li determina a muoversi in una certa direzione.

Da quanto è detto appare come Aristotele interpreti il moto, il divenire delle cose se non in un modo esplicitamente psichico, senza dubbio antromorfico e l'attività di ciascuna cosa pensa essere simile all' attività dell' organismo umano cioè all' umana psiche che è appunto la prima entelechia del corpo. Ogni essere in quanto è una attività che muove altri esseri dei quali è scopo ed è anche un bene (ἀγαθόν) da attuarsi, è un κινοῦν, in quanto, per contro, subisce l'azione di altri esseri, ai quali si muove come a scopi da attuarsi, è un κινούμενον. Quindi, quando Aristotele parla di un movimento, intende parlare di un moto più o meno cosciente, cioè di una ὄρεξις. Ora nel mondo contingente sono tanti motori, κινοῦντα, quanti sono gli scopi, e in certo qual modo, quanti sono i singoli esseri stessi (τὰ αἰσθητά), e questo vale anche per gli uomini, come lo dimostra ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις (980 a 22), ma dal punto di vista universale (τῷ καθόλου δὲ λόγῳ) tutti i singoli motori sono ταὐτά, e quindi sub specie aeternitatis et universalitatis, vi è solo τὸ κινοῦν che è anche τὸ ἄριστον καὶ τὸ κάλλιστον, il quale muove tutte quante le cose in quanto è lo scopo supremo dell' universo ed è ἀκίνητον perchè altrimenti non sarebbe τὸ καθόλου κινοῦν giacchè, per lo meno, non muoverebbe quelle da cui sarebbe mosso. Ma non intendo di occuparmi di proposito del problema riguardante la natura dei varii motori in Aristotele. A me basta aver messo in rilievo questo che nessuno ancora, e neppur lo Zeller, ha fatto notare;, che secondo Aristotele la filosofia prima ha per obbietto la suprema coppia di contrarii, l'essere ed il non essere, alla quale qualsivoglia altra coppia si riconduce: che egli cercò di interpretare questa suprema coppia di contrarii senza eliminare nessuna delle due συστοιχίαι, introducendo un terzo

termine, un elemento neutro, la ὕλη, la quale non è un dato della realtà, ma una esigenza della ragione.

III. Argomento del libro XII della metafisica.

Il passo che dobbiamo interpretare è nell' ultimo capitolo del libro XII della metafisica. Questo libro tratta della sostanza e quindi ha un' importanza massima e costituisce quasi il nocciolo, il cuore della trattazione, giacchè la sostanza è il πρῶτον ἐξ οὗ πάντα ἤρτηται, è l'essere essenziale che sta da sè indipendentemente da qualsivoglia altra forma di essere, laddove le altre forme di essere, τὸ ποσόν, τό ποιόν, ecc., non esistono per sè, ma solo in quanto ineriscono alla sostanza. Sotto due punti di vista la sostanza tiene il primo posto (1069 a 18): Καὶ γὰρ εἰ ὡς ὅλον τι τὸ πᾶν, ἡ οὐσία πρῶτον μέρος· καὶ εἰ τῷ ἐφεξῆς (cioè dal punto di vista dell' ordine delle categorie — Vedi il commento di Alessandro d'Afrodisia) κἂν οὕτω πρῶτον ἡ οὐσία, εἶτα τὸ ποιόν, εἶτα τὸ ποσόν. Orbene è già detto come Aristotele intenda interpretare tutta quanta la realtà quale si presenta ai sensi ed alla mente senza eliminare alcun termine, senza sacrificare alcuni elementi agli altri. Quindi egli non nega l'esistenza del mondo sensibile e non lo considera, come Platone nel Timeo, quale τὸ γιγνόμενον ἀεί, ὄν δέ οὐδέποτε, contrapponendolo al κόσμος νοητός, al mondo degli eterni tipi il quale è τὸ ὄν μὲν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον. Gli esseri di questo mondo non sono eterni, ma sono, ma esistono: οὐκ . . . ἀΐδια τὰ ὄντα· αλλ' ἔστιν (1075 b 33). Le cose contingenti nascono e periscono, ma in un certo grado di esistenza e in un certo momento sono, quantunque siano in un modo imperfetto e prima di quel momento non fossero e dopo quel momento più non abbiano ad essere. Pertanto Aristotele distingue tre specie di sostanze delle quali (1071 b 3) δύο μέν αἱ φυσικαί, μία δὲ ἀκίνητος, le prime due specie di sostanze sono fisiche, sono, cioè, ἔνυλοι, materiate, commiste, direi quasi, colla materia, col non essere e quindi finite e, per conseguenza, perfettibili ed atte ad essere mosse, l'altra invece, è l'essere perfetto, pieno, infinito e quindi senza materia (ἄνευ ὕλης), cioè a cui manca la possibilità di altri modi di essere e di altre perfezioni, perchè tutte le possiede e quindi è anche ἀκίνητος, perchè il moto è solo in ciò che δυνάμει esiste che à la possibilità di trasformarsi, di diventare qualche cosa, ma che non è ancora realmente: ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύναμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν (1071 b 13). Delle sostanze

φυσικαί le une sono φθαρταί, nascono e periscono e corrispondono appunto agli esseri del mondo sublunare, le altre, invece, sono eterne e corrispondono agli astri, i quali di un moto perfetto, cioè circolare, si muovono e in maggior grado risentono dell' influsso di Colui la gloria del quale

per l'universo penetra e risplende
in una parte più e meno altrove.

Ora questo essere supremo dal punto di vista religioso è ὁ θεός, personalità infinitamente perfetta, dal punto di vista metafisico o ontologico è τὸ ὄν per eccellenza, Summum Ens, la sostanza assoluta, ἡ οὐσία nel senso più largo, senza limitazioni, dal punto di vista che potremo chiamare pratico in modo generico, esso è τὸ ἄριστον e τὸ κάλλιστον vale a dire il supremo Bello e il supremo Bene che di sè innamora ed a sè attrae, come l'amato l'amante, tutto quanto è nell' universo. Dopo aver esaminate le singole specie di sostanze, Aristotele nell' ultimo capitolo del libro XII, considera i rapporti che tra quelle intercedono, cioè i rapporti tra il cosmo, le sostanze fisiche (ἡ τοῦ ὅλου φύσις) e la sostanza divina che è τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον: la ricerca non è, dirò, etica, ma conserva pur sempre la sua natura di ricerca metafisica, in quanto riguarda non semplicemente il rapporto tra il mondo e il bene del mondo ma sì tra il mondo e ciò che è per eccellenza ἡ οὐσία la quale è anche il bene e il motore dell' universo e l'ultimo scopo di ogni movimento. Per contrario, i commentatori e gli interpreti della metafisica di Aristotele, hanno creduto che nell' ultimo capitolo del libro XII (Λ, 10) si esamini la natura dell' universo in rapporto col bene dell' universo: con questo pregiudizio, naturalmente, non hanno potuto capire il contenuto di detto capitolo, nè connettere insieme tutto quello che vi è detto. Questo errore risale ad Alessandro di Afrodisia il quale a proposito appunto dell' argomento di questo capitolo dice: „Questo è l'obbietto della ricerca. Poichè la natura dell' universo è buona e ottima, la causa per la quale questo mondo è buono e ottimo è forse alcunchè di estraneo ....?" (Vedi Alex. Aphrod. In Aristotelis metaphysica commentaria. Berlino 1891, p. 714—715). Ora l'errore è dovuto senza dubbio al fatto che il capitolo incomincia appunto dicendo come si debba anche esaminare ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον...: ma qui l' espressione τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον non bisogna prenderla in senso assoluto e astratto, sibbene è necessario intenderla in

senso concreto e quindi essa ci dà la qualità invece del qualificato e designa non tanto il bene e l' ottimo, quanto ciò che del modo è il bene e l'ottimo, vale a dire, la θεία οὐσία: naturalmente questa è considerata anche in quanto è Bene supremo perchè appunto come tale diventa τὸ κινοῦν e quindi causa del moto delle sostanze, del loro divenire e costituirsi e, per conseguenza, αἰτία τῶν οὐσιῶν; infatti in questo libro τῶν οὐσιῶν αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια ζητοῦνται (1069 a, 19). L'ordine stesso della trattazione porta naturalmente, dopo l'esame delle singole sostanze, a considerare i rapporti che tra esse intercedono, e il parlare del bene delle cose nel libro che è dedicato alla οὐσία sarebbe fuor di luogo.

E d'altra parte, in tutto il capitolo, tolti pochi accenni al bene ed al male, si parla di elementi costitutivi delle cose, cioè dell' essenza delle cose in rapporto colle cos estesse e si discutono le varie teorie a questo riguardo. Si parla, cioè, del rapporto che è tra le eterne cose e le transeunti, si parla della conciliazione dell' uno e del molti, dell' ideale e del reale. Ora per Aristotele l' eterno esiste come οὐσία, ma esistono anche αἱ οὐσίαι φυσικαί molte delle quali sono φθαρταί: l'un ordine di cose non esclude l' altro, anzi le cose contingenti esigono l'esistenza di una eterna ἐνέργεια la quale sia causa del divenire e faccia essere in varii gradi la materia, la quale non può muovere sè stessa e divenire per virtù propria ciò che non è ancora, senza l'intervento di ciò che è gia in atto: πῶς γὰρ κινηθήσεται εἰ μηδὲν ἔσται ἐνεργείᾳ αἴτιον; οὐ γὰρ ἥ γε ὕλη κινήσει αὐτὴ ἑαυτήν (1071 b 28).

Il sommo Bene è presente alle cose come forza che le fa essere, pur essendo dalle cose distinto in quanto è assolutamente ed è chiuso in sè stesso in causa appunto della pienezza di essere la quale esclude in esso ogni tendenza ad un altro essere, ad un fuori. Onde ben dice Aristotele che tra il mondo e Dio vi è quel rapporto che è tra l'esercito e il capitano: il capitano è fuori dell' esercito inquanto è un individuo a sè, ma è anche in certo qual modo nell' esercito in quanto i suoi ordini si propagano in esso e ne producono l'ordine. Dio insomma non si consustanzia col mondo, cogli esseri del mondo, ma si rivela al mondo e quindi è presente agli esseri del mondo come ideale di bellezza, di bene, di ordine: Rosmini ripete questo pensiero quando dice che nella mente dell' uomo è innata l'idea dell' essere che è appunto la rivelazione dell' infinita sostanza divina. Essendovi però due ordini di enti, due sono propriamente i principi, l' eterna οὐσία che spiega

gli eterni, e la ὕλη indeterminata, cioè il non essere κατὰ στέρησιν, che spiega il mondo delle cose contingenti. Questa distinzione delle cause è necessaria data la diversità degli effetti, ed è una esigenza del principio di causa, o meglio ancora del principio di ragion sufficiente che Aristotele non formula in modo distinto, ma che include nel principio di causa.

IV. Dichiarazione dell' ultimo cap. del libro XII e propriamente del passo 1075 a 25—1076 a 5.

Ora vediamo un pò come si sono comportati gli altri filosofi di fronte al dualismo della realtà che è necessaria e contingente, immutabile e mutabile, eterna e transeunte. Intanto nessuno è assurto ad un principio neutro (ὕλη) fuori delle cose reali e conciliante i contrarii, ma tutti hanno interpretato la realtà riducendola ad uno o ad alcuni dei contrarii. Πάντες ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα (1075 a 27). Ma sente subito il bisogno di modificare quello che ha detto, pensando che se tutti hanno ricondotto gli elementi della realtà, che sono contrarii tra loro, ad alcuni di essi, eliminando gli altri che a quelli sono opposti, hanno, per tal modo, distrutta l'opposizione, sopprimendo una συστοιχία a ciascuna coppia di contrarii, cosicchè i termini che restano non si possono più chiamare contrarii: nè d'altra parte spiegano più i termini soppressi i quali dovrebbero appunto risultare dei loro opposti, considerati come essenziali (τὸ πρῶτον), giacchè un essere è incompatibile col suo opposto e non può derivare da esso. Quindi soggiunge: οὔτε τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς.

Aristotele ha superate tutte queste difficoltà, ponendo un terzo termine, la ὕλη.

Quindi, dopo aver criticate le teorie di Empedocle e di Anassagora, riguardanti il bene, viene a criticare a parte le varie specie di interpretazioni della realtà, classificandole non secondo i caratteri specifici proprii di ciascun filosofo, ma secondo i caratteri generici rispetto alla natura degli elementi che sono stati assunti quali costitutivi dell' essenza (τὸ πρῶτον) della realtà. E comincia da coloro che riconoscono i contrarii nella realtà come i pitagorici, Alcmeone, ecc., e dice che costoro da questi dati non traggono le debite illazioni, non si servono, cioè, dei contrarii secondo ragione, fatta eccezione di alcuno, il quale si limitò a sistematizzarli, a ordinarli in un certo modo; ma

nessuno li spiegò: così credo dover spiegare quell' ἐὰν μή ῥυθμίσῃ τις, giacchè quell' ἐὰν μή sta per un εἰ (ἄν) μή ed equivale a fuorchè e non si deve quindi tradurre per se non (= falls nicht ...). Dunque questa prima categoria di filosofi ha constatato i contrarii nella realtà, ma non ne ha trovato la ragione: infatti essi tutti fanno poi derivare questi contrarii da un solo elemento primordiale contravvenendo così al principio di ragion sufficiente. Inoltre, continua, alcuni fanno derivare le cose dal non essere, perchè ammettono soltanto le cose contingenti e non riconoscono nella realtà nè un sustrato permanente, nè alcun principio eterno: questa critica è rivolta contro i θεόλογοι seguaci di Esiodo (οἱ περὶ Ἡσίοδον) i quali facevano principii delle cose gli dei, o meglio una serie genealogica di dei, ed è rivolta anche contro i φυσιόλογοι i quali ponevano un principio sensibile determinato il quale, cambiando successivamente natura, si trasformava in qualsivoglia elemento naturale. Questa seconda categoria di filosofi avrebbe affermato l'un termine della coppia (l'uno e i molti) e propriamente i molti e, per conseguenza, il non essere, giacchè il molti nella successione cronologica, quando manchi un principio costante, permanente, suppone l'origine dal nulla di ciascun termine della moltiplicità stessa. Altri, invece, ἵνα μὴ τοῦτο ἀναγκασθῶσι, per non essere costretti a ciò, ἓν πάντα ποιοῦσι, riducono tutto all' uno, all' essere (Senofane, Parmenide) e negano l'altra συστοιχία della ἐναντίωσις, cadendo così nell' eccesso opposto. Infatti nessuno di questi spiega il divenire e la causa del divenire. Finalmente (di qui comincia il passo da interpretarsi) sono coloro che pongono due principii (o due ordini di principii) correlativi alle due συστοιχίαι supreme dell' essere e del non essere: così, ad esempio, Leucippo e Democrito pongono a fondamento della realtà, il pieno ed il vuoto, τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν .... λέγοντες τὸ μέν ὂν τὸ δὲ μὴ ὄν.... (985, 5); e così pure i Platonici i quali pongono da una parte τὰ εἴδη che sono per eccellenza τὸ ὄν, e dall' altra parte la ὕλη che è τὸ μὴ ὄν, la quale (almeno a quanto Aristotele dice) non è la possibilità di ogni forma di essere, ma è un quid ben determinato, avente cioè caratteri affatto opposti all' essere, tanto da costituire appunto l'altra συστοιχία il non essere, laddove la ὕλη aristotelica non costituisce nessuno dei contrarii, ma anzi i contrarii stessi concilia.

Ora tutte queste teorie che risolvono la realtà in due principii opposti ben determinati escludono che l'un termine, quello che chia-

mano ὕλη (per Leucippo è τὸ κενόν) possa trasformarsi e assumere tutte le forme di esistenza e diventare cosi un mosso, un κινούμενον, perchè cesserebbe di esere quello che è stato definito: d'altra parte il termine che essi considerano come l'essere per eccellenza (τὰ εἴδη, τὸ πλῆρες) non è considerato come forza attiva e non può quindi diventare un motore, un κινοῦν, cioè causa di moto. Pertanto coloro che risolvono la realtà in due principii, sono costretti ad ammettere un terzo principio superiore, cioè il moto, per mezzo del quale appunto i due elementi posti, mescolandosi tra loro, danno origine a tutta quanta la realtà. Διὸ ἔνιοι ποιοῦσι αἰεὶ ἐνέργειαν οἷον Λεύκιππος καὶ Πλάτων· αἰεὶ γὰρ εἶναί φασι κίνησιν (1071 b 31).

Dopo aver fatte queste critiche particolari, osserva un difetto comune di tutte le teorie degli altri filosofi, prese in blocco. Invero tutti gli altri, riducendo la realtà ad alcuni elementi i quali vengono così a costituire l'essenza della realtà, il principio fondamentale delle cose vale a dire τὸ πρῶτον, hanno negato affatto gli altri elementi della realtà tutta, i quali costituiscono l'altro termine della ἐναντίωσις, corrispondente al non essere: in altre parole per gli altri filosofi, il non essere è il niente (οὐδέν), è la negazione assoluta dell' essere, è ἀπόφασις, essendo impossibile farlo derivare dal suo opposto, cioè dall' essere, giacchè, come dice altrove, ὅσα μεταβάλλει εἰς ἄλληλα, εἰς τὴν ὕλην δεῖ ἐπανελθεῖν. Quindi tutti gli altri filosofi ignorano la natura di ciò che non è essenziale della realtà e che sta di fronte ἐναντίον) a ciò che è essenziale, come il non essere è contrapposto all' essere, e dicono senz' altro che nulla è contrario al πρῶτον. Aristotele, invece, conosce la natura di ciò che non è essenziale nella realtà, giacchè non lo nega affatto, ma dice che è στέρησις, privazione, cioè un non essere relativo e possibilità di essere. Infatti, aggiunge, la ὕλη è comune ai contrarii e, per conseguenza, τὸ ἐναντίον (τῷ πρώτῳ) sarà per lo meno ὕλη, cioè possibilità di essere ciò che τό πρῶτον è in atto, ma non assolutamente niente. (Qui finisce il passo da interpretare.)

Dopo questa critica generale dichiara meglio il suo pensiero, considerando ad una ád una le due interpretazioni opposte, l'una che pone a fondamento della realtà il contingente, l'altra che pone solo gli eterni: se nulla vi è oltre le cose sensibili, non vi sarà nè il nascere nè il perire (in quanto manca un κινοῦν) nè le cose celesti nè le eterne; se, per contro, sono soltanto le idee ed i numeri, cioè gli eterni, non sono, natural-

mente, le cose contingenti, nè, d'altra parte, le idee e i numeri possono essere causa del moto, del divenire.

Se infine molti principii si ammettono, si spezza, per così dire, l'unità organica dell' universo.

V. Versione e commento del passo 1075 b 17—24.

Dopo questa dichiarazione del capitolo X cioè ultimo del libro XII sarà piu facile l' interpretazione del passo 1075 b 17—24, che al detto capitolo appunto appartiene. Traduco senz' altro:

Καὶ τοῖς δύο ἀρχὰς ποιοῦσι ἄλλην ἀνάγκη ἀρχήν κυριωτέραν εἶναι, καὶ τοῖς τά εἴδη. Διὰ τί γὰρ μετέσχεν ἢ μετέχει;	E a chi due cose fa principii (della realtà) è necessario che sia un altro principio superiore, e così a chi fa le idee (ἀρχάς). Per mezzo di che infatti (le due cose) possono partecipare o partecipano?
Καὶ τοῖς μὲν ἄλλοις ἀνάγκη τῇ σοφίᾳ καὶ τιμιωτάτῃ ἐπιστήμῃ εἶναί τι ἐναντίον, ἡμῖν δὲ οὔ· οὐ γάρ ἐστὶν ἐναντίον τῷ πρώτῳ οὐδέν. Πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει, καὶ δυνάμει ταὐτά ἐστιν.	E agli altri è necessario essere alcunchè contrario (= che disdice) alla sapienza e alla più nobile scienza (cioè un punto oscuro, una ἄγνοια), a noi, no; non infatti è di fronte al primo (= ciò che è essenziale) il nulla. Tutti i contrarii, (= ciascuna συστοιχία) hanno infatti la materia e in potenza sono la stessa cosa.
Ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια εἰς τὸ ἐναντίον· τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐδέν.	L'ignoranza invero contraria (τῇ σοφίᾳ) riguarda il contrario (τῷ πρώτῳ); infatti al primo è contrario nulla (secondo essi).

Nè i commentatori, nè gli interpreti hanno compreso il contenuto di questo passo e le versioni che sono state date sono addirittura opposte alla vera.

Intanto tutti hanno tradotto male δύο ἀρχάς: qui si hanno due accusativi, uno diretto δύο (neutro) e l'altro predicativo, giacchè ποιέω usato nel senso che ha nel caso presente, regge due accusativi: basti l'esempio che si ha poco sopra; τὸ ἕτερον τῶν ἐνάντίων ὕλην ποιοῦσι (1075 a 32). Quindi male hanno interpretato il Bessarione (... illis qui duo principia faciunt ...), il Bender (Diejenigen, welche zwei

Prinzipien annehmen ...), il Bonitz (... für die, welche zwei Prinzipien setzen ...), e gli altri. La κυριωτέρα ἀρχή è il moto eterno che abbiamo visto essere costretti ad ammettere Leucippo e Platone. La frase interrogativa che segue: διὰ τί ..., nessuno l' ha tradotta bene. Infatti se nel periodo precedente si considera il δύο come un neutro plurale indipendente da ἀρχάς, allora si ha il soggetto di μετέσχεν ἢ μετέχει, altrimenti questo verbo resta senza soggetto. Ora tutti gli altri interpreti, avendo tradotto male quel δύο ἀρχάς, non hanno trovato il soggetto e quindi ne hanno immaginato uno (τὰ πράγματα ovvero τὰ χρήματα) il quale sarebbe stato sottinteso (?) da Aristotele e hanno tradotto questo prodotto della loro fantasia con „le cose" (die Dinge, il Bender e il Bonitz), supponendo (anche per l'accenno alle idee platoniche che immediatamente precede) che Aristotele intenda parlare della μέτεξις platonica, cioè della partecipazione delle cose alle idee. Ma traducendo così, oltre all' aver commesso un errore grammaticale, hanno ristretto il pensiero di Aristotele, il quale intendeva di far la critica di tutti coloro che pongono due principii e non solo dei Platonici. Il Bessarione non ha capito perchè ha tradotto materialmente cioè al singolare p a r t i c i p a v i t ... non immaginando che il soggetto fosse il δύο. L'aoristo μετέσχεν l' ho tradotto p o s s o n o p a r t e c i p a r e, come se fosse un potenziale: non credo si possa tradurre altrimenti nel nostro caso. Τοῖς μὲν ἄλλοις ...: sono gli altri tutti e non solo i Platonici come alcuni vorrebbero: ora a questi ἄλλοις è necessario, dice Aristotele, che sia (εἶναι) alcunchè di contrario alla sapienza, ecc.: quindi bene tradusse il Bonitz (Für die andern ergibt sich die notwendige Folge, daß der Weisheit ... etwas entgegengesetzt sein muß): male il Bender (Die andern müssen einen Gegensatz aufstellen gegen die Weisheit): male il Bender perchè quel τὶ ἐναντίον σοφίᾳ non è posto, ma è (ἀνάγκη εἶναι) e poi non è un principio logico (ein Satz) ma è uno stato, dirò, psico-teoretico contrario alla sapienza, sarà cioè, una ἄγνοια, una ignoranza. Οὐ γάρ ἐστιν ... ecc.; questo punto l'hanno interpretato affatto alla rovescia: la particella negativa οὐ sta da sè ed è affatto distinta da οὐδέν che vien dopo.

Dopo viene un periodo (πάντα γὰρ ... ...) che gli altri hanno interpretato, materialmente, come me, ma hanno creduto di trovarvi la dimostrazione della falsa interpretazione che hanno dato del passo precedente, che, cioè, al primo, nulla è contrario: infatti, hanno pensato

essi, se i contrarii, per mezzo della ὕλη si conciliano e diventano ταὐτά, non vi sono più contrarii. Invece Aristotele vuol dire appunto che il Primo ha un contrario e che ad esso non si contrappone il nulla assoluto: infatti se tutti i contrarii hanno la ὕλη, vuol dire che ἐναντίον al πρῶτον sarà almeno la semplice ὕλη, cioè la στέρησις, ma non οὐδέν cioè la negazione assoluta dell' essere.

Ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια è appunto quel τὶ ἐναντίον σοφίᾳ, ma non significa l'opinione o la teoria contraria alla nostra: quindi ben ha tradotto il Bonitz (Die der Weisheit entgegengesetzte Unwissenheit ...); male il Bender (Wer anders urteilt ...). Il resto della frase εἰς ἐναντίον l'ho tradotto: riguarda il contrario (τῷ πρώτῳ) come se fosse sottinteso un semplice ἐστί, e la preposizione εἰς indicasse argomento: non credo, invero, che εἰς indichi moto a luogo figurato (come hanno inteso gli altri interpreti) il che supporrebbe l'omissione di un verbo di moto. La parte che rimane τῷ δὲ πρώτῳ ... ecc. non implica difficoltà.

Jahresbericht

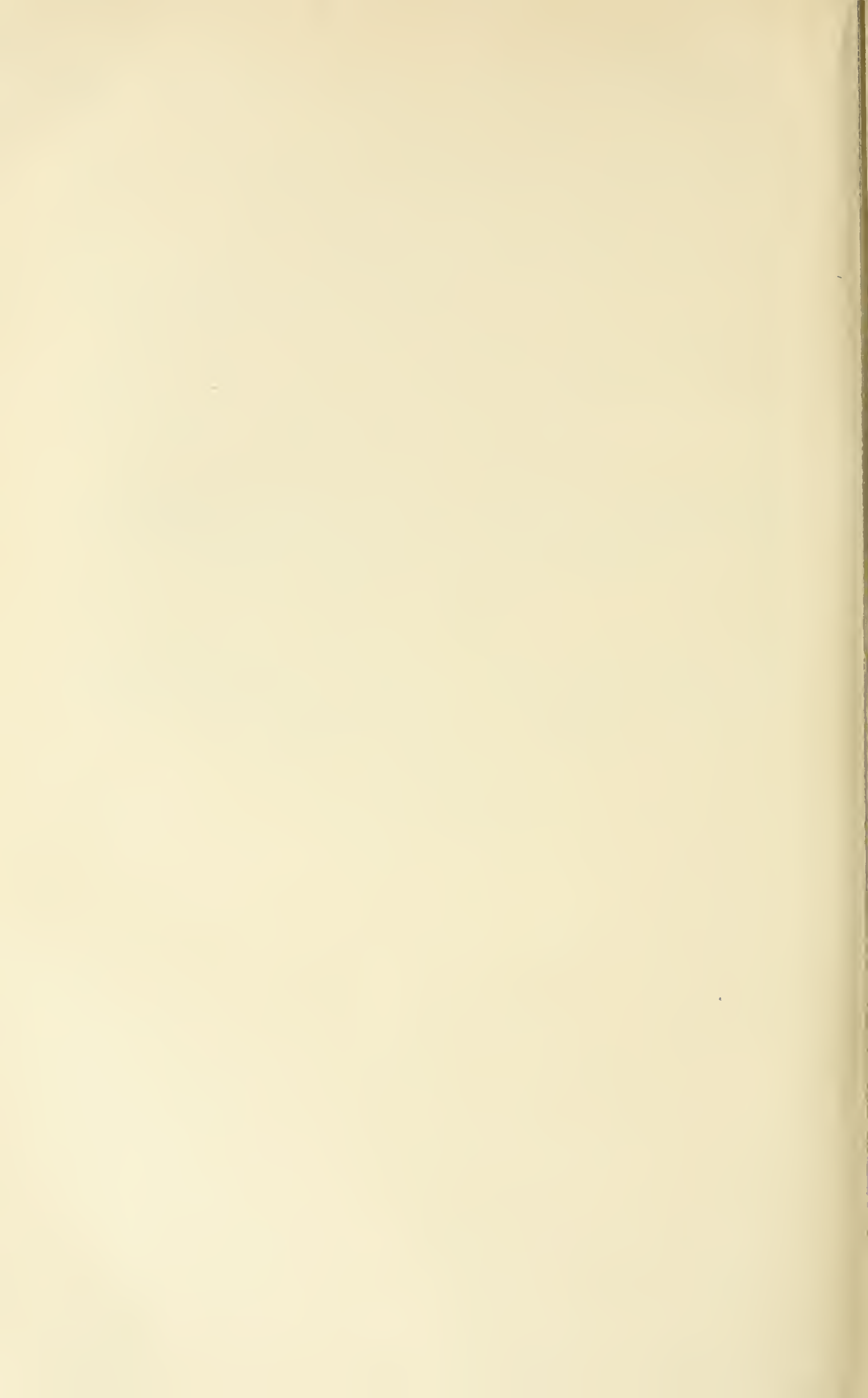
über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Otto Gilbert, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.



IV.

Jahresbericht über die Philosophie im Islam.

Von

Dr. **M. Horten**, Bonn.

III.

YAYAKAR, A. S. (Journal of the Anthrop. Soc. of Bombay 6, S. 181 bis 192), Some notes on the Arab belief in the metamorphosis of human and other beings.

JOS. GHANIMÉ, Un traité théologique d'Ebedjésu de Nisibe: Al-Machriq 7 S. 998—1003.

CL. HUART, Le rationalisme musulman au IVe siècle de l'Hégire. Communication lue le 31 août 1904 à la IVe section du IIe Congrès international d'histoire des religions à Bâle: Revue de l'histoire des relig. 50 S. 200—213, resumiert: Verhandlungen des II. Kongresses f. allg. Religionsgesch. S. 221.

C. EDDÉ, La logique d'Ibn A s s a l (abul-Farag Hibatallah ibn al-Assál) publiée Al-Machriq 7 S. 811—819 u. 1072—1078.

KENT, W. H., St. Thomas and the Arab Neo-Platonists: Americ. Catholic Quarterly Rev. 29 S. 451—460.

L. CHEIKHO, Traité inédit attribué à Aristote „sur la conduite personelle; traduction d'Ibn Zoraa": Al-Machriq 6 S. 316—318.

L. CHEIKHO, Les sentences de Bouzourdjmihr: Al-Machriq 6 S. 205 bis 207, 250—254.

L. BUFFAT, Lettre de Paul, évêque de Saïda, moine d'Antioche, à un musulman de ses amis demeurant à Saïda. I. Notice historique, II. Traduction, III. Texte arabe: Revue de l'Orient chrétien 8 S. 388—425.

M. Horten, Paulus, Bischof von Sidon (13. Jahrhundert). Einige seiner philosophischen Abhandlungen: Philosophisches Jahrbuch, herausgegeben von Gutberlet, 1906, S. 144—166[127]).

Georg Graf, Philosophisch-theologische Schriften des Paulus Al-Rahib, Bischofs von Sidon: Jahrb. d. Philos. u spekulativ. Theol. 20 S. 55—80; 160—179.

Berenbach, J., Zwei antihäresianische Traktate des Melchiten Paulus er-Râhib (Text und Übersetzung): Oriens Christianus 1905 Bd. V 112. 126—161.

Adalbert Merx, Die Einführung der aristotelischen Ethik in die arabische Philosophie: Verhandlungen des 13. Orientalisten-kongresses S. 290—292.

Emir Chékib Arslan, De l'activité littéraire chez les Arabes; Actes du XII. Congrès internat. des Orientalistes 3, 1 S. 143—150.

Duncan B. Macdonald, Emotional religion in Islam as affected by music and singing. Being a translation of a book of the Ihja Ulum ad-Din of al-Ghazali with analysis, annotation and appendices. Journal of the Royal Asiatic Society 1907 S. 195—252, 705—748; 1902, S. 1—28.

M. J. de Goeje, Notice biographique d'Ibn al-Haitham (1038 †). Archives néerlandaises (Société des sciences de Haarlem) 6 (1901) S. 668.

Über arabische Philosophen mit darwinistischen Anschauungen: Janus 7 S. 7.

Al-Mostátraf, Recueil de morceaux choisis çà et là dans toutes les branches des connaissances réputées attrayantes par Siháb ad-Din Ahmad al-Absíhi, Ouvrage philol., anecdot., littéraire et philosophique traduit pour la première fois p. G. Rat, Tome I (XXIV, 822) 1899. Tome II 1902. Besp. C. F. Seybold, Literaturzeitung 44 S. 1511. F. Lasinio, Giornale de la Società asiatica italiana XII S. 241. H. Derenbourg, Journal des Savants 1902, S. 397. R. Basset, Revue de l'histoire des religions 46 S. 417—421.

[127]) Trois traités philosophiques de Paul, évêque de Sidon (XIII[e] siècle), publiés par L. Cheikho: Al-Machriq 7, S. 373—379 und Traité sur la nature divine et la trinité des personnes par Ibn ar-raheb, publ. par L. Cheikho: Al-Machriq 4 S. 961—968; 1022—1029.

A. Th. C. Thompson, Mohammeds Koran en de Arabische philosophie. De groote denkers der Arabiern (= De groote denkers der eeuwen). Amsterdam 1902, VI 265 S.

C. de Vaux, La philosophie illuminative (hikmet el-ichraq) d'après Suhrawerdi Meqtoul: Journal asiatique, Série IX T. 19 S. 63 bis 94.

P. Alphandéry, Y a-t-il eu un Averroisme populaire au XIIIe et au XIVe siècle? Memoire présenté au Congrès internat. d'histoire des religions: Revue de l'histoire des religions 44 S. 395—406.

Steeger behandelt in Jhrg. 40 (Bd. 12) S. 507—511 der Zeitschrift „Die Wahrheit" (Leutkirch) die Pädagogik der Araber.

Moritz Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts (Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Wien). Wien 1904. 2 Teile.

Miguel Asin Palacios, Bosquejo de un diccionario tecnico de filosofia y teologí musulmanas. Revista de Aragon 1903. Bespr. von Montet, Revue de l'hist. des religions 49 S. 244.

Manache, Le philosophe Pierre Toulaoui (XVIIe siècle): Al-Machriq 6 S. 769—777. (Enthält eine Liste der handschriftlich vorhandenen Werke des Philosophen Abdallah Butrus bn Butrus al-Tuláwi[128]) 1745 †.

Jean Spiro, La théologie d'Aboû Mansoûr al Matoûriedy: Verhandl. d. 13. Orientalistenkongresses S. 292—295; dazu ebenda Diskussion von J. Goldziher S. 295.

Jaroslav Tkac, Über den arabischen Kommentar des Averroes zur Poetik des Aristoteles: Wiener Studien 24 S. 70—98.

A. Nagy, Il XII Congresso internazionale degli Orientalisti e gli studi filosofici. Rivista dalmatica 3 (1900) S. 80—93; 113—119 ebenda 4 (1901) S. 108.

Oscar Braun, Ein Beitrag zur Geschichte der persischen Gotteslehre: Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. 57 S. 562—565 enthält ein syrisches Zeugnis für das Herrschen der zerwanitischen Lehre in Persien kurz vor dem Einzuge des Islam. Diese Lehre besagt, das oberste Prinzip des Weltalls sei die ewige Zeit (pers. zrwan arab. dahr), und sie sei identisch mit der Bewegung der äußersten Himmelssphäre.

[128]) Der volle Name fügt noch hinzu bn Isháq al-Marúni (der Maronite).

Ant. Baumstark, Zur Vorgeschichte der arabischen Theologie des Aristoteles: Oriens Christianus 2 S. 187—191 (Syrisches Original).

L. Cheikho, Les deux allégories de „l'Oiseau" par Avicenne et al-Ghazzali: Al-Machriq 4, 882—887, und L. Cheikho, Les deux allégories de „l'Oiseau" par al-Ghazzali et al-Maqdisi, ebenda S. 918—924.

Marius Collangettes, Un manuscrit inédit de Razès: Al-Machriq 4 S. 542—549.

L. Cheikho, Un traité inédit de Farabi, publié ebenda 4 S. 648—653; 689—700.

Isidore Levy, Sabéisme: Grande Encyclop. 29 S. 5.

Studies in Arabian philosophie I. The doctrine of a future Life (Rasailu Ikhwan-us-Safá): Calcutta Review 111 S. 343—367 (Abschnitt aus den Abhandlungen der Getreuen von Basra, bekannt durch Dietericis Arbeiten).

Henry Woodward Hulbert, The philosophical desintegration of Islam: Bibliotheca sacra LVI S. 44—60.

Ed. Sachau, Zu den Aristotelesstudien im Orient: Γενεθλιακόν zum Buttmannstage 1899 S. 50—64, bespr. K. Krumbacher, Byzantinische Zeitschrift IX S. 565.

D. Simonsen, Arabic responses of Maimonides: Jew. Quarterly Review XII S. 134—138: und M. Margoliouth, Responses of Maimonides in the original Arabic: ebenda XI S. 533—550.

L. Cheikho, Traité de Honein sur la nature de la lumière, tiré des œuvres d'Aristote al-Machriq 2 S. 1105—1113.

G. Hahn, Les Arabes et l'Eglise: Revue des questions scientifiques XIII 1898 S. 193—218; 542—549; XIV S. 345—349. (Die Syrer vermittelten den Arabern die Kenntnis der griechischen Philosophen.)

Vogel, Sebastian, Die Physik Roger Bacos (13. Jahrh.). Erlangen 1906. XI, 106 S. 1 Bl. bringt S. 29—36 als Quellen Roger B.s arabische Autoren und S. 36—40 die Theorie des Sehens bei den Alten und den Arabern.

Lippert, Julius, Zur Bedeutung des Titels „Sirat al Failasuf" (strada philosophi) Fihrist 265, 6. Mitteilungen d. Semin. f. orientalische Sprachen in Berlin 7, II S. 22—24. Zu S. 21 e. des Werkes von A. Baumstark, Syrisch-arabische Biographien des Aristo-

teles. Syrische Kommentare zur Εἰσαγωγή des Porphyrios (= Aristoteles bei den Syrern vom 5.—8. Jahrh. Syrische Texte herausgeg., übersetzt und untersucht von A. B., Leipzig, Teubner, 1900, XV, 323 S. Reg. A. Heisenberg, Byzantinische Zeitschr. 10, S. 314).

Malter, Henry, Al-Kindi „the philosopher of the Arabs". Hebrew Union College Annual 1904, S. 55—71.

Mehren, A. F., Vues d'Avicenne sur l'astrologie et sur le rapport de la responsabilité humaine avec le destin. Homenaje à D. Francisco Codera en su jubilación del professorado. Estudios de erudición oriental con una introducción de D. Eduardo Saavedra (Zaragoza 1904, XXXVIII. 656 S.) S. 235—250. (Vgl. Arch. Bd. IV S. 523 Anm. 18 u. 19 und S. 524 Anm. 23.)

Paul Tannery, Le philosophe Aganis est-il identique à Geminus: Bibliotheca mathematica 3. Folge 2 S. 9—11.

Gazali, La destruction des philosophes par Al-Gazali, traduite par Carra de Vaux Muséon XVIII S. 143—157; 274—308; 400 bis 408; ebenda Nouvelle Série 1 S. 346—379.

Albino Nagy, Di alcuni scritti attribuiti ad Empedocle. Rendiconti de la Accademia dei Lincei 10 S. 307—320; 325—344 (1901; bespricht ihre arabischen Quellen).

Georg Schelhot, Avicenne et le Platonisme. Al-Machriq 2 S. 823 bis 830.

N. G. Mallickij Isany i sufizm. Turkestanskij Vêdomosti 1898 Nr. 71.

S. Cheikho, Barhebraeus, l'homme et l'écrivain Al-Machriq 1 S. 289—295; 365—370; 413—418; 448—453; 505—510; 555 bis 561; 605—612; S. 1055. Barhebraeus, traité d l'âme von demselben ebenda 1 S. 745—749; 828—833; 934—938; 1084 bis 1087; 1113—1120.

David Samuel Margoliouth, On the Arabic version of Aristoteles Rhetoric. Semitic Studies in memory of Alexander Kohut S. 376—387.

Sufiism and the Vedanta. Brahmavâdin (Madras, London, Luzac) III S. 377—386.

G. Delphin, La philosophie du Cheikh S e n o u s i s d'après son Aqida as-sora (die kleine Dogmatik). Journal Asiatique Série IX T. X S. 356—371.

G. van Vloten, Een Arabisch natuurfilosoof in de 9e eeuw: Tweemaandelijksch Tijdschrift 1897 Mai.

Mohammed Barakatullah, Islam and Soofeeism. Westminster Review. Vol. 144 S. 674—678.

Carra de Vaux, Fragments d'eschatologie musulmane. Compte rendu du III Congrès scientifique internat. des Catholiques à Bruxelles II Sect. S. 5—34; ebenda III Sect. S. 233—268: Forget, Dans quelle mesure les philosophes arabes, continuateurs des philosophes grecs, ont-ils contribué au progrès de la philosophie scolastique. C. d. Vaux-Gazali, Le traité de la rénovation des sciences réligieuses Ihiâ ulûm eddin. Compte Rendu du Congrès sc. 1891, II sect. S. 209.

Théologie musulmane, El Ktab des lois secrètes de l'amour d'après le Khodja Omer Haleby, Abou Othman. Traduction, mise en ordre et commentaires de Paul de Règla. Paris 1893 288 S. u. Amsterdam 1893 unter dem Titel: Mahomedaansche theologie. El-Ktab. VIII 311 S.

P. Asmussen, Die Senussi: Ausland 13 S. 256—259.

L. Hirsch, Arabische Weltanschauung. Deutsche Kolonialzeitschrift III 5 S. 55.

Ch. Huit, Les Arabes et l'Aristotélisme I. Annales de philosophie chrétienne 1889 Décembre S. 281—293; XXI 4 S. 371—382.

Karl Vollers, Scharáwi und Scharáni (Mystiker). Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 44 S. 373—389 (philologische Bemerkungen).

T. Yacoub Artin Pascha, L'instruction publique en Egypte. Nation (New York) May (1889) 1 S. 361.

H. Frederic Hedge, Mohammedan Mysticism. Unitarian Review (Boston) Vol. 29, May 1888 S. 410—416.

C. F. Plumptre, The Rise and Developement of Philosophie during the Period of the Renaissance. The Antiquarian XVII (1888) 101 S. 205—209. Als „first fact" wird „The introduction of Arabian learning into Europe" besprochen.

Cyrus Hamlin, The Theological Literature of Islam. The Independent (New York) May 24, 1888 S. 645.

T. J. Sawyer, Mohammedans Universalists. The Christian Leader (Boston) Thursday, May 24, 1888 S. 1.

Umanez, Skizze der Entwicklung des religionsphilosophischen Denkens im Islam: Christianskoje Tschtenie 1888 5—6 S. 657—671; 9—10 S. 421—430; 11—12 S. 751—774 (Vajeshankar 3839) in russischer Sprache. Sonderabdruck: Petersburg 1888. 164 S. 8° bespr. V. Rosen, Sapisski Vostočnago otdêlenija Imp. Russkago archeologičeskago Obščestwa III 4 S. 386—390.

Jourdain, Ch., La philosophie des Arabes et des Juifs: Annales de philos. chrét. 1887 Septembre S. 559—571.

Cheik Abdelhadi bn Ridouane, Etude sur le soufisme. Traduction par M. Arnaud, Revue africaine XXXI (1887) 185 S. 350—399; XXXII, 191 S. 338—383 und separat: Alger (extrait de la revue africaine) 1889 55 S.

Martin Schreiner, Zur Geschichte des Ascharitentums (Actes du 8e Congrès International des Orientalistes). Brockelm. I 194.

Derselbe, Zur Geschichte der Polemik zwischen Juden und Mohammedanern. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. 42 S. 597.

Derselbe, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegung im Islam. Ebenda Bd. 52 S. 463, 513.

Über den blinden Dichter und Philosophen Abulala al-Maarri hat sich eine reiche Literatur angesammelt:

1. Georges Salmon, Un précurseur d'Omar Khayyam. Le poète aveugle. Extraits des poèmes et des lettres d'Abou l-'alá' al-Maarri [129]) (449 d. H. = 1057 †) Introd. et traduct.
2. The quatrains [130]) of Abu-l-Ala; selected from his Lozum ma la Yalzam and Sact uz-Zind, now first rendered into English by Ameen F. Rihani, New York 1903 XX u. 144 (Vgl. Athenaeum 1904 I S. 335.
3. Mr. Said Chartouni, Le poète Abou-l-Ala al-Maarri. Al-Machriq 1901 Nr. 23.
4. The Risōlatul-Ghufran by Abul-Ala al-Maarri, Summarized and partially translated by Reynold A. Nicholson: Journal of the Royal Asiatic Society 1900 S. 637—720 Part II including table of contents with text and translation of the section of

[129]) Br. I 254.

[130]) d. h. vierzeilige Strophen.

Zandaka and of other passages. Ebenda 1902 S. 75—101; 337—362; 813—847.

5. D. S. Margoliouth, Abul-Ala al-Maarris correspondence on vegetarianism: Ebendort 1902 S. 289—332. Text und Übersetzung von Jaqúts. Auszug aus dieser Korrespondenz zwischen Maarri und Hibatallah ibn Músa (Bodleian Manuscr. Orient. 753.)

6. Al-Louzoumiat ou Louzoum ma la Yalzam par le celèbre philosophe Arabe Abou El-Ela El Maarry annoté et commenté par Aziz Zeind Bey, Directeur du Journal Al-Mahroussa. Kairo — 1895. Der Teil I erschien 1891 in 440 S. ebenfalls mit Kommentar von Aziz Effendi Zend.

7. Said Chartouni, Le poète Aboul Ala al Maarri. Al-Machriq 4 S. 1066—1068 und L. Cheikho, poète Aboul? Ala fut-ilimpie? ibid. S. 1069—1072.

8. Abul Ala al-Maarri. Diwan Siqt al-zand. Kairo 1319 (= 1901) 174 S.

9. The lettres of Abul Ala of Maarrat al-Numan ed. from the Leyden manuscript with the life of the author by al-Dhahabi and with transl., notes, indices and biograph by D. S. Margoliouth (= Anecdota Oxoniensia Semitic Series Part X) Oxford 1898 XLIV 152 u. 148, bespr. Geo G. Cameron, Critical Review of theology and philosophy and literatur 11 S. 58—63, bespr. Saturday Review 87 S. 433.

10. Abul Ala al Maarri, Risalat el-gafrán. Herausgeg. von Ibrahim al-Jazigi. Kairo 1907 (1325) gr. 8⁰, 213 S.

11. Rasail abil Ala al-Maarri maa scharhiha von Schahin Efendi Alijjat al-Libnani. Bairut 1894. 240 S.

Adolfo de Bosis, Note su Omar Khayyam e su Elihu Vedder. Il Convito (Roma). Libro VI 1896.

Raphael v. Koeber, Das Bewußtsein der Wiederverkörperung bei den Parsen und Mohammedanern: Sphinx XIX S. 96—104.

Richard J. H. Gottheil, References to Zoroaster in Syriac and Arabic literature: Classical Studies in Honour of Henry Drisle (New York 1894) S. 24—51; ebenda William M. Sloane, Aristotele and the Arabs. S. 257—268.

The Pymander of Hermes (= Collectanea Hermetica ed. by W. W. Westcott) London and New York, Theosoph. Public. Society 1894 „A reprint, with verbal alterations, of the transl.

made in the 17 th century by John Everard from an arabic text". Asiatic Quarterly Review N. S. VIII S. 230.

Aug. Wünsche, Die philosophischen Richtungen im Reiche der Araber während der Regierung der Abbasiden. Beilage zur allgemeinen Zeitung 43 S. 1—4; 44 S. 3—6; 46 S. 5—7.

Eug. Portaliè, L'hypnotisme au moyen âge-Avicenna et Richard de de Middletown. Etudes rélig., philos., hist. et litt. Mars S. 481 bis 499; Avril S. 577—597.

M. Steinschneider, Die Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern. Zeitschr. d. Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 45 S. 447—453.

Vollers, A contribution to the history of literary work in Cairo. Trübners Record 3d Series I 6 S. 174.

J. D. Luciani, Petit traité de théologie musulmane par Abou Abdallah Mohammed bn Mohammed bn Youssef Senoussi (Senoussia). Texte arabe publié par ordre de M. Jules Cambon avec une traduction française et des notes. Alger 1896. 54 S.

Syed Ameer Ali, The ethics of Islam. Calcutta, Thacker, Spink und Co. 1894. 51 S.

Georg Jacob, Die kulturelle Bedeutung des Islam: V. Jahresber. der Geographischen Gesellschaft zu Greifswald (1893). S. 208—224.

Osman Nuri Hadžiĉ, Islam i kultura (Islam und Kultur). Agram 1894.

R. Besthorn, Aristoteles og de arabiske grammatikere in: Festschrift til Vilhelm Thomsen fra Disciple udgivet i anledning af hans femogtyveårige doktorjubilaeum 23 Marts 1869—1894. Kjobenhaven 1894 (vgl. Arch. Bd. IV S. 523 Anm. 15).

Die arabischen Quellen über das Leben des Ptolemäus berücksichtigt: .

Franz Boll, Studien über Claudius Ptolemäus. Jahrb. f. klass. Philol. Supplementb. XXI S. 51—244; bespr. E. Maass, Deutsche Literaturzeitung 39 S. 1227; E. Weymann, Historisch. Jahrb. XV S. 917.

Ign. Goldziher, Ibn Hûd the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus. Jewish quarterly Review VI 21 S. 218—220.

Sejjid Ameer Ali, The spirit of islam, bespr. von H. G. Keene, Academy Nov. 7 S.. 402; F. Carlsen, Globus LX 21 S. 332.

Athenaeum Nov. 28 S. 715; Saturday Review 72 Nr. 1880 S. 537; Asiatic quarterly Review III 5 S. 263.

Awetaranian, J., Muhammedanischer Gottesbegriff: Das Reich Christi VIII S. 15—27; 83—96 (bespricht die sunnitische, schiitische und mystische Gottesidee).

Cadera, Fr., Renacimiento ó movimiento literario musulmán. Bolet. Reale Academ. de la historia 48 S. 381—387.

Khuda Bukhsh, S., Contributions to the history of Islamic civilization. Calcutta, Thacker, Spink 1905. 297 S.

Long, Edward, Islâmic theosophy: Theosophical Review 38 S. 137 bis 150.

Asin Palacios, Miguel, La psicología según Mohidin Abenarabi: Actes d. XIV Congr. internat. des Orientalistes 3 Sect. III S. 79—191.

Asin Palacios, Miguel, Sens du mot Tehâfot [131]) dans les œuvres d'El-Ghazâli et d'Averroès. Revue africaine 50 S. 185—203. Dazu Nachtrag des Verfassers: Cultura Española 5 S. 335.

Malouf, L., Un traité inédit d'Avicenne ed. par. . .: Al-Machriq 9 S. 967—973; 1038—1042; 1073—1078. (Es ist eine Abhandlung über die Staatsleitung, kitabu l-sijasa, veröffentlicht nach einer Leidener Handschrift.)

Blochet, E., Etudes sur l'esotérisme musulman. Muséen 7 (1906) S. 189—212; 285—324. (Introduction. La règle exotérique du Soufisme. Les devoirs envers la Divinité. Vgl. den ersten Teil: Journal Asiatique Série IX T. 19 S. 489—531; 20 S. 49—111.

Nicholson, Reynold, A historical enquiry concerning the origin and developement of Sufiisme, with a list of definitions of the terms „Súfí“ and „Tasawwuf“ (sich zum Sufi, Mystiker, machen) arranged chronologically. Journal of the Royal Asiatic Society 1906 S. 303—348. Dazu Nicholson, A saying of Marúf al-Karkhi ibid. S. 999 f.

Tripodo, Pietro, Abu-Nasr al-Farabi e i suoi scritti musicali. Roma, Casa ed. italiana 1905, 38 S.

L. Cheikho, Traité sur „l'Education de la jeunesse“ attribué à Platon, traduction de Ishaq ibn Honein edité par . .: Al-Machriq 9

[131]) Tahâfut al-falâsifa = „Vernichtung (Zerstörung des Systems) der Philosophen“, d. h. der extrem-griechischen Richtung unter den muslimischen Philosophen.

S. 677—683. (Der Titel lautet wörtlich „Vasijjatu Iflatún fi tadib-el-ahdat" „Vermächtnis Platos über die Erziehung der Jünglinge".)

Wiedemann, E., Ibn al Haitam (1038 †), ein arabischer Gelehrter Festschr. f. J. Rosenthal, Leipzig 1906, S. 149—178. Rec. p. A. Fevret, Revue du Monde musulman 2 S. 91.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung herausgeg. von Fr. M. Schiele: die Artikel 1. Averroes, 2. Avicebron, 3. Avicenna von Strecker und Horten und 1. Averroismus, 2. Farábi, 3. Gazáli, 4. islamische Philosophie von Horten. Der letzte Artikel bringt eine skizzenhafte Übersicht der islamischen Philosophie nach Gazáli bis auf die Jetztzeit.

Baumstark, A., Griechische Philosophen und ihre Lehren in syrischer Überlieferung. Oriens Christianus 1905 Bd. V 1/2.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Arnoldt, E., Gesammelte Werke. Berlin. Cassirer.

Avenarius, R., Kritik der reinen Erfahrung. 2. Aufl. Leipzig. Reisland.

Brie, S., Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule. Berlin. Rothschild.

Eichner, J., Kants Begriff der Erfahrung. Berlin.

Friedländer, Die Liebe Platons im Lichte der modernen Biologie. Treptow. Zack.

Grauert, H., Dante und die Idee des Weltfriedens. München. Franz in Komm.

Kühn, E., Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung. Gotha. Thiemann.

Lutz, E., Die Psychologie Bonaventuras. München.

Müller, A., Galilei und das kopernikanische Weltsystem. Freiburg i. B. Herder.

Ostwald, W., Große Männer. Leipzig. Akademische Verlagsgesellschaft.

Schmidt. E., Schopenhauer und die Mystik. Halle. Marhold.

Siegmeyer, K., Über die Grundlagen der Ethik in der neueren englischen Philosophie. Gießen.

Süskind, H., Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen. Mohr.

Verweyen, J., Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg. Winter.

Volkmann, P., Die materialistische Epoche des 19. Jahrhunderts und die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Leipzig. Teubner.

Wagner, A., Geschichte des Lamarckismus als Einführung in die psychobiologische Bewegung. Stuttgart. Franckh.

Westermarck, E., Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe. Deutsch von Katscher. Leipzig. Klinkhardt.

Willmann, O., Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke in historischer Anordnung. Kempten. Kösel.

Windelband, W., Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Tübingen. Mohr.

B. Englische Literatur.

International Congress for the history of religions. New York. Univ. Press.

Mügge, M., Nietzsche: his life and work. London. Fisher.

Prichard, H., Kant's theory of knowledge. Oxford. Clarendon Press.
Rogers, R., The religion of Babylonia and Assyria, especially in its relation to Israel. New York. Eaton.
Watson, J., Aristotle's criticism of Plato. Oxford, Univ. Press.
Whitby, C., The wisdom of Plotinus. London. Rider.

C. Französische Literatur.

Deherme, Comte et son œuvre: le positivisme. Paris. Giard.
Foucart, G., La méthode comparative dans l'histoire des religions. Paris. Picard.
Léon, A., Les éléments cartésiennes de la doctrine spinoziste. Paris. Alcan.
Ollion, La philosophie générale de Locke. Ebda.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. XXII. Bd., 2. H. Baeumker, Neue Beiträge zur Lebens- und Entwicklungsgeschichte Descartes. — Schindele, Aseität, Essentia und Existentia im Neuplatonismus.

Kantstudien. XIV. Bd., 1. H. Adickes, Paulsen. — Lorenz, Das Verhältnis des Pragmatismus zu Kant. — Curtis, Das erste Auftauchen der Kantischen Philosophie in Amerika.

Annalen der Naturphilosophie. VIII. Bd., 1. u. 2. H. Ostwald, Photographische Studien. — Baumann, Persönliche Erinnerungen an Lotze.

Revue de Métaphysique et de Morale. 1909. Nr. 1. Correspondance inédite du Renouvier et de Sécrétan. — Andler, Le premier système de Nietzsche ou philosophie de l'illusion. — Nr. 2. Weber, La morale d'Epictète et les besoins présents de l'enseignement moral.

Revue philosophique. 1909. Nr. 5. Fouillée, Le retour éternel: Nietzsche et Lange.

Mind. 1909. Nr. 70. Rogers, Haldane on Hegels continuity.

The international Journal of Ethics. 1909. Nr. 3. Wilde, The meaning of evolution in Ethics.

The Monist. 1909. Nr. 2. Heiberg, A newly discovered treatise of Archimedes. — Smith, A commentary on the Heiberg manuscript of Archimedes. — Hughes, Some current beliefs in the light of Heracleitus' doctrine.

Rivista di Filosofia. 1909. Nr. 1. Trojano, Ateologia, teleologia et umanismo nell' etica aristotelica. Varisco, Tra Kant e Rosmini. —

Eingegangene Bücher.

Baemker, v. Hertling & Baumgartner, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VIII, Heft 1—2. München 1909. Aschendorffsche Buchhandlung.

Bilharz, A., Neue Denklehre. Wiesbaden 1908. I. F. Bergmann.

Burghaller, R., Phryne. Berlin W. 30. Gose & Tetzlaff.

Cramaussel, E., La Philosophie religieuse de Schleiermacher. Paris 1909. Felix Alcan.

Croce, B., Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie. Heidelberg 1909. Carl Wintersche Universitätsbuchhandlung.

Eberhardt, P F., Die Kosmogonie des Descartes im Zusammenhang der Geschichte der Philosophie. Berlin 1908. R. Trenkel.

Eisler, R., Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Lfg. 1. Berlin 1909. E. S. Mittler & Sohn.

Espinasset, H., L'être et le connaître. Paris 1909. Ernest Leroux.

Fischer-Planer, E., Philosophen untereinander. Leipzig. Reform-Verlag.

Friedrich J. K. J. Kolonialpolitik als Wissenschaft. Berlin 1909. Dr. Walther Rothschild.

Garfein-Garski, Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie. Heidelberg 1909. Carl Wintersche Universitätsbuchhandlung.

Hagemann G., Logik und Noetik. Freiburg i. B. 1909. Herdersche Verlagsbuchhandlung.

Häusgen, E., Gesammelte Anschauungen im Lichte der Natur. Dresden 1908. Isis-Verlag.

James, W., Psychologie. Leipzig 1909. Quelle & Meyer.

Jungmann, K., René Descartes, Eine Einführung in seine Werke. Leipzig. Fritz Eckardt-Verlag.

Kabitz, W., Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg 1909. Winters Universitätsbuchhandlung.

Klöte, E., Die Texte der schweizerischen Verhältniswahl-Gesetze. Zürich 1909. Verlag der Buchhandlung der Schweiz. Grütlivereins.

Khostikian, M., David der Philosoph. Bern 1907. Scheitlin, Spring & Cie.

Kühn, E., Kants Prolegomena in sprachlicher Bearbeitung. Gotha. E. F. Thienemann.

Lipps, G. F., Grundriß der Psychophysik. Leipzig 1909. G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung.

Historisch-pädagogischer Literaturbericht über das Jahr 1907. Berlin 1908. A. Hofmann & Co.

Maier, H., An der Grenze der Philosophie. Tübingen 1909. J. C. B. Mohr.

Natorp, P., Pestalozzi. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Rausch, A., Elemente der Philosophie. Halle a. S. Buchhandlung des Waisenhauses.

Platons Staat, Darstellung des Inhalts von C. Ritter. Stuttgart 1909. W. Kohlhammer.

Siebeck, H., Grundfragen zur Psychologie und Ästhetik der Tonkunst. Tübingen 1909. J. C. B. Mohr

Sodeur, G., Johann Calvin. Leipzig 1909. B. G. Teubner.

Verweyen, Joh., Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg 1909. C. Wintersche Universitätsbuchhandlung.

von de Vos, H., Werte und Bewertungen in der Denkevolution. Berlin 1909. Karl Curtius.

Walter, E., Dem Schweizervolke der Proporz. Zürich 1909. Buchhandlung des Schweizer Grütlivereins.

Windelband, W., Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Tübingen 1909. I. C. B. Mohr.

Zuccante, G., Socrate. Torino 1909. Fratelli Bocca.

Braun, O., Eduard von Hartmann. Stuttgart 1909. Fr. Frommanns Verlag.

Hammacher, E., Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus. Leipzig 1909. Duncker & Humblot.

Kern, B., Das Problem des Lebens in kritischer Bearbeitung. Berlin 1909. August Hirschwald.

Mausbach, J., Die Ethik des heiligen Augustinus. Bd. 1. Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen. — Bd. 2. Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung. Freiburg i. B. Herdersche Verlagsbuchhandlung.

Kant, Kritik der reinen Vernunft. Herausgegeben von Dr. H. Schmidt-Jena. Volksausgabe. Leipzig. Alfred Kröner.





